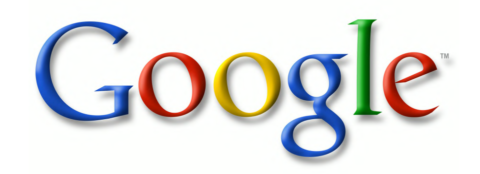
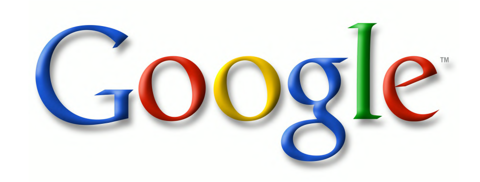

Google



UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DE DROIT

ESSAI HISTORIQUE
SUR LE DÉVELOPPEMENT
DE LA
NOTION DE DROIT NATUREL
DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE

Attendons, laissons passer le règne des transcendants, sachons subir le dédain des forts (RENAN, *Discours et Conférences*).

THÈSE POUR LE DOCTORAT
(Sciences juridiques)

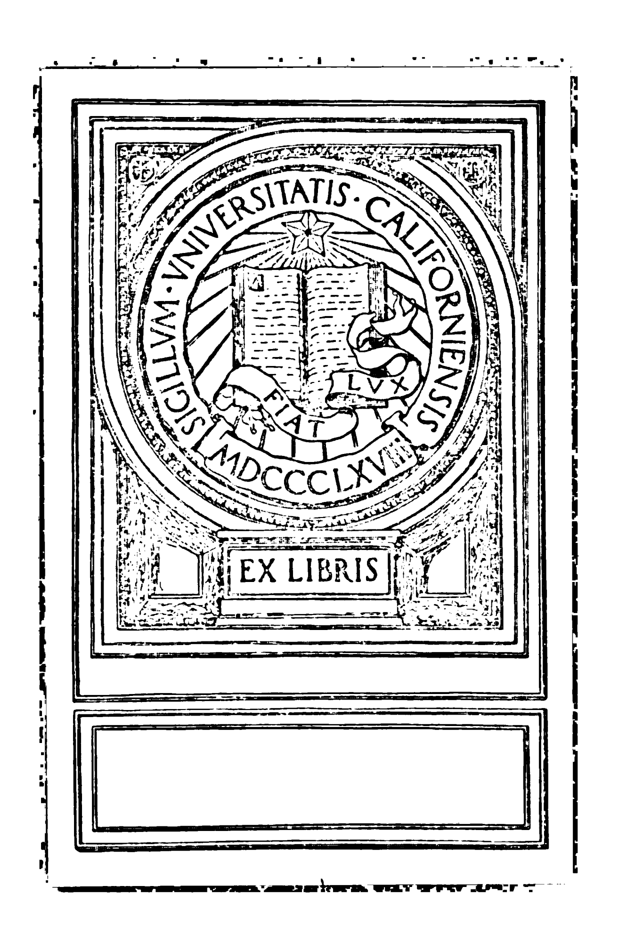
SOUTENUE DEVANT LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
... 1908, à 2 heures

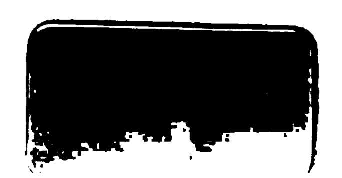
PAR

E. BURLE
Juge suppléant au Tribunal civil de Lyon



TRÉVOUX
IMPRIMERIE ET LITHOGRAPHIE J. JEANNIN
1908


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





ESSAI HISTORIQUE SUR LE DÉVELOPPEMENT

DE LA NOTION DE DROIT NATUREL

DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE

UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DE DROIT

ESSAI HISTORIQUE
SUR LE DÉVELOPPEMENT
DE LA
NOTION DE DROIT NATUREL
DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE

Attendons, laissons passer le règne des transcendants, sachons subir le dédain des forts (RENAN, *Discours et Conférences*).

THÈSE POUR LE DOCTORAT
(Sciences juridiques)

SOUTENUE DEVANT LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Le 14 Mars 1908, à 2 heures

PAR

E. BURLE
Juge suppléant au Tribunal civil de Lyon.



TRÉVOUX
IMPRIMERIE ET LITHOGRAPHIE J. JEANNIN

1908

UNIVERSITÉ DE LYON

FACULTÉ DE DROIT

MM.

Caillemer, C. ✻, I. ❦, doyen, professeur de Droit civil, correspondant de l'Institut.

Mabire, ✻, I. ❦, professeur honoraire.

Garraud, I. ❦, professeur de Droit criminel.

Appleton (Charles), I. ❦, professeur de Droit romain.

Flurer, I. ❦, professeur de Droit civil, assesseur du Doyen.

Thaller, ✻, I ❦, professeur honoraire.

Audibert, I. ❦, professeur honoraire.

Cohendy, O. ✻, I. ❦, professeur de Droit commercial.

Pic, I. ❦, professeur de Droit international public.

Appleton (Jean), I. ❦, professeur de Droit administratif.

Lambert, A. ❦, professeur d'Histoire générale du Droit français.

Bouvier, I. ❦, professeur de Science financière et de Législation française des finances.

Lameire, A. ❦, professeur d'Histoire du Droit public et de Droit administratif.

Josserand, A. ❦, professeur de Droit civil.

Brouilhet, A. ❦, professeur d'Economie politique.

Huvelin, A. ❦, professeur de Droit romain.

Lévy, A. ❦, professeur de Procédure civile.

Gonnard, A. ❦, professeur d'Histoire des Doctrines économiques et d'Economie politique.

Becq (J.), I. ❦, secrétaire.

JURY DE LA THÈSE

MM. HUVELIN, A. ❦,	professeur,	*Président.*
CAILLEMER, C. ✻, I. ❦.	id.	*Assesseur.*
LÉVY, A. ❦,	id.	*id.*

A MES CHERS PARENTS

en témoignage d'affection et de reconnaissance

ABRÉVIATIONS

Ann. des ét. gr. — Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques.

Ann. du M. G. — Annales du Musée Guimet ou Revue de l'histoire des religions.

Ann. phil. — Année philosophique de Pillon.

Ann. sociol. — Année sociologique de Durkheim.

Archiv f. Gesch. der Phil. — Archiv für Geschichte der Philosophie.

B. C. H. — Bulletin de correspondance hellénique.

Bursian. — Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft.

C. I. A. — Corpus inscriptionum atticarum.

Dict. des ant. — Dictionnaire des antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio. Paris 1876-1905.

Dittenberger. — Sylloge inscriptionum græcarum.

F. H. G. — Fragmenta historicorum græcorum, édit. C. Muller, Didot. 5 vol.

I. J. G. — Recueil des inscriptions juridiques grecques.

Michel. — Recueil d'inscriptions grecques.

Mullach. — Fragmenta philosophorum græcorum, 3 vol. Didot.

Neue Jahrb. — Neue Jahrbücher für Philologie.

Pauly. — Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 6 vol. en 8 tomes 1842-1866, réédition commencée

en 1894 sous la direction de Georg Wissowa (5 vol. parus).

Philol. — Philologus-Zeitschrift für das classische Alterthum.

Rh. Mus. — Rheinisches Museum.

Roscher. — Ausführliches Lexicon der griechischen und romischen Mythologie. Leipzig, 1894-97.

Vergé. — Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques.

Zeitschr. f. verg. R. w. — Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.

TABLE DES MATIÈRES

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

N.-B. — Cette bibliographie comprend, outre les travaux les plus importants relatifs à l'antiquité grecque, quelques ouvrages très généraux en matière de philosophie du droit.

AHRENS. — Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, 7e édit., Leipzig, 1875, 2 vol.

— Encyclopédie juridique ou Exposition organique de la science du droit privé, trad. Chauffard, Paris, 1880, 2 vol.

BEAUCHET (L.). — Histoire du droit privé de la République Athénienne, Paris, 1897, 4 vol.

BEAUSSIRE. — Les principes du droit, Paris, 1888.

BÉNARD. — La philosophie ancienne Paris, 1885, 2 vol.

BENN (A.-W.). — The Greek philosophers 1882, 2 vol.

BERNAYS. — Gesammelte Alhandlungen, 1885, 2 vol.

BERNHARDY. — Grundriss der griechischen Litteratur, 1876-80, 3 vol.

BEUDANT. — Le droit individuel et l'Etat, *Introduction à l'étude du droit*, Paris, 1891.

BŒCKH. — Die Staatshaushaltung der Athener, 3e édit., Max Franckel, Berlin, 1886, 2 vol.

BOISTEL. — Cours de Philosophie du droit, Paris, 1899, 2 vol.

BONUCCI. — La legge comune nel pensiero greco. Perugia, 1903.

Buchholtz. — Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Eschylos, Leipzig, 1860.

— Die homerischen Realien Leipzig, 1871-85.

— Tome II. Œffentliches und privates Leben.

— Tome III. Die religiöse und sittliche der homerischen Griechen.

Busolt (Georg). — Die griechischen Staats-und Rechtsaltertümer (forme le tome IV, I, 1 du Handbuch der classischen Altertums-Wissenschaft d'Iwan von Müller), 2e édit. München, 1892.

— Griechische Geschichte, Gotha 1893, 3 vol.

Butcher (S.-H.). — Divers aspects du génie grec, Londres, 1892.

Caillemer. — Le droit de succession légitime à Athènes, Paris et Caen, 1879.

Carle (Giuseppe). — La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale, 2e édit, Torino, 1890.

Chaignet (Edouard). — Histoire de la psychologie des Grecs. Paris, 1887, 5 vol.

Croiset (A. et M.). — Histoire de la littérature grecque, Paris, 1887-99, 5 vol.

Curtius. — Histoire grecque, trad. de l'allemand sur la 5e édit. par Bouché-Leclercq, Paris, 1880-83, 5 vol.

Dareste (Rodolphe). — Les plaidoyers civils de Démosthène, Paris, 1875, 2 vol.

— Les plaidoyers politiques de Démosthène, 1879, 2 vol.

— La Science du droit en Grèce (Platon, Aristote, Théophraste), 1893.

Dareste, Haussoulier et Reinach. — Recueil des inscriptions juridiques grecques, Paris, 1891-1904, 2 vol.

Decharme (Paul). — Mythologie de la Grèce antique, 2e édit., Paris 1886.

— La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque, Paris 1904.

Declareuil. — La justice dans les coutumes primitives in *Nouvelle revue historique de droit,* 1889.

Denis. — Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, 2e édit., Paris, 1879, 2 vol.

Duguit. — L'Etat, le droit objectif et la loi positive, Paris, 1901.
Duruy. Histoire des Grecs, Paris, 1887-89, 3 vol.
Eleutheropoulos. — Wirtschaft und Philosophie 1 vol. *Die* Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände, Berlin, 1900.
Espinas. — Platon Introduction au VIe *Livre de la République*, Paris, 1886.
— Les origines de la technologie, Paris 1897.
Fouillée. — L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France, Paris, 1878.
Fournière. — L'Idéalisme social, Paris, 1898.
Fustel de Coulanges. — La cité antique, 5e édit., Paris, 1874.
Gény. — Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif, Paris, 1899.
Gierke (Otto). — Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2e édit., Breslau, 1902,
Gilbert (Gustav). — Handbuch der griechischen Staatsaltertümer 2e édit., Leipzig, 1893.
— Beitrage zur Entwickelungsgeschichte der griechischen Gerichtsverfahrens und des griechischen Rechts in Jahr. f. kl. Phil. Suppl. XXII, tirage à part, Leipzig, 1896.
Giorgio del Vecchio. — Diritto e Personnalita umana nella storia del Pensiero. *Prolusione al corso di Filosofia del diritto nella universita di Ferrare*. Bologne, 1904.
Girard (Jules). — Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, 2e édit. Paris, 1879.
Glotz (Gustave). — La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, thèse lettres, Paris, 1904.
— Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque. Paris, 1906.
Gomperz (Th.). — Griechische Denker. Eine Geschichte der antiker Philosophie. Leipzig. 1896, trad. fr. de Reymond. Paris, 1904-05, 2 vol. parus.
Grote. — Histoire de la Grèce, trad. de Sadous. Paris, 1864-67, 19 vol.
— Plato, an others companions of Socrate. London, 1865, 3 vol.

GRUPPE. — Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (forme le 5e vol., IIe partie, du *Handbuch d'Iwan v. Muller)*.

GUELFI (Filomesi). — La dottrina della stato nell' antichita græca nei suoi rapporti con l'Etica. Napoli, 1873.

GUIRAUD (Paul). — La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine, Paris, 1893.

HARDY. — Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Berlin, 1884. — *Erster Theil, Von Thales bis Sokrates.— Sokrates und Xenophon, Plato, Aristoteles.*

HAVET (E.). — Le christianisme et ses origines, 1er vol. *L'Hellénisme.* Paris, 1872.

HERMANN (F.-K.). — Griechische Privataltertümer, 3e édit., par Blümner, Freiburg in B. Leipzig, 1889-92.

— Griechische Staatsaltertümer 6e édit. par Thumser. Freiburg-in-B. — Leipzig, 1889-1892.

HILDENBRAND (K.). — Geschichte und System der Rechts-und Staats, philosophie. I. *Das klassische Alterthum,* Leipzig. 1860.

HIRZEL (Rudolf). Ἄγραφος νόμος, in Abhandlungen der königl. sächsichen Gesellschaft der Wissenschaften. Philol-historischen Classe, Leipzig, 20, 1 (1900) 1903.

HUIT (C.). - La philosophie de la nature chez les anciens. Paris, 1901.

VON IHERING. — L'esprit du droit romain, trad. de Meulenaere, 3e édit. 1888, 4 vol.

— L'évolution du droit *(Zweck im Recht)*. 1901, trad. de la 3e édit., par le même.

JANET. — Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 3e édit. Paris, 1887, 2 vol.

JANKELEVITSCH. — Nature et Société. Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux. Paris, 1900.

JELLINEK (Georg). — Das Recht des modernen Staates, vol. I. — Allgemeine Staastlehre Berlin, 1900.

JOEL (K.). — Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste

der Mystik. Programm Basel (1903), cité par Nestle, *Heraklit und die Orphiker* in *Philol.* LXIV, fasc. 3, p. 367.

JOUFFROY. — Cours de droit naturel, 4e édit. Paris, 1866, 2 vol.

KANT. — Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, trad. de Jules Barni, Paris, 1853.

KORKOUNOV. — Cours de théorie générale du droit. Trad. Tchernoff. Paris, 1903.

KOSTLIN. — Geschichte der Ethik, I, 1887.

LANGE (Alb.). — Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque. Trad. de l'allemand sur la 2e édit., par Pommerol. Paris, 1877-79, 2 vol.

LAPIE. — La justice par l'Etat. — Etude de morale sociale. Paris. 1899.

LEHRS. — Populare Aufsatze aus dem Alterthum, 2e édit. Leipzig. 1875.

LEIST. — Græco-italische Rechtsgeschichte. Iéna, 1884.

— Alt-arisches jus civile. Id., 1892-96, 2 vol.

— Alt-arisches jus gentium. Id., 1889.

— Civilistische Studien auf dem Gebiete dogmatischer Analyse — IV, *Die Realen Grundlagen und die stoffe des Rechts.* Iéna, 1854-1877.

LETOURNEAU. — L'évolution juridique dans les races humaines. Paris, 1891.

LÉVY-BRUHL. — La morale et la science des mœurs. Paris, 1903.

LIPSIUS (J.-H.). — Das attische Recht und Rechtsverfahren. Leipzig, 1905.

LORIMER. — The institutes of law. A treatise of the principles of jurisprudence as determined by nature. 2e éd., Londres, 1880.

LUBKER (Fr.). — Sophokleische Theologie und Ethik. 1851-55, 2 vol.

MARILLIER (Léon. — Notes sur la coutume, le tabou et l'obligation morale, in « Entres Camarades », *ouvrage publié par la Société des anciens élèves de la Faculté des lettres de l'Université de Paris.* 1901.

— La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, in *Bull. de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* de 1894.

MAURY (Alfred). — Histoire des religions de la Grèce antique, depuis leurs origines jusqu'à leur complète constitution. Paris, 1857-59, 3 vol.

MEIER et SCHŒMANN. — Der attische Process, édit. Lipsius, Berlin, 1883-87.

MEINERS.— Histoire de l'origine, du progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains, trad. de l'allemand par Laveaux et Chardon de la Rochette. Paris, 1799, 2 vol.

MÉNARD (Louis). — La morale avant les philosophes. Paris, 1860.

MEYER (Ed.). — Geschichte des Alterthums. Stuttgard, 1893-1902, 5 vol.

MICELI (Vincenzo). — Studi di Psicologia del diritto. I, le basi psicologiche del diritto, Pérouse, 1902.

MILHAUD. — Leçons sur les origines de la science grecque. Paris, 1893.

MIRAGLIA. — Il concetto storico dei diritti innati. Napoli, 1881.

MONCEAUX (Paul). — La Grèce avant Alexandre, Paris, 1892.

MÜLLER (Ottfried). — Histoire de la littérature grecque, tr. Hillebrand, 3e édit. Paris, 1883, 3 vol.

VON NÆGELSBACH.— Homerische Theologie, 3e édit. Georg Autenrieth. Nuremberg, 1884.

— Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. Nuremberg, 1897.

OLLÉ-LAPRUNE.— Essai sur la morale d'Aristote. Paris, 1881.

ONCKEN. — Die Staatslehre des Aristoteles, in historisch-politischen Umrissen. Leipzig, 1870-75, 2 vol.

OUDOT. — Conscience et science du devoir. — *Introduction à une explication du Code Napoléon*. Paris, 1856, 2 vol.

PICARD. — Le droit pur. — Permanences juridiques abstraites. Bruxelles et Paris, 1899.

PLATON (G.). — Le Socialisme en Grèce. Paris, 1895.

PLATNER. — Der Process und die Klagen bei den Attikern. Darmstadt, 1824-1825, 2 vol.

PERROT (Georges). — Essai sur le droit public d'Athènes, Paris, 1869.

— L'éloquence politique et judiciaire à Athènes. I, les précurseurs de Démosthène. Paris, 1873.

PÖHLMANN. — Grundriss der griechischen Geschichte (in Handbuch d'I. von Müller.)

— Geschichte des antiken Communismus und Sozialismus. München, 1893, 1901, 2 vol.

POLLOCK. — La continuité du droit naturel, in *Annales internationales d'histoire*. Congrès de Paris 1900. — 2e *section Histoire comparée des institutions et du droit*. — Alias *Journal of the Society of comparative Legislation*, décembre 1900.

POST. — Der Ursprung des Rechts. Oldenburg, 1876.

— Die Anfange des Staats und Rechtslebens. Oldenburg, 1878.

— Die Grundlagen des Rechts und die Gründzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Oldenburg, 1884.

PRELLER. — Griechische Mythologie, 4e éd. Carl Robert, Berlin, 1887.

RENOUVIER. — Manuel de philosophie ancienne. Paris, 1844, 2 vol.

RICHARD (G.). — Essai sur l'origine de l'idée du droit, thèse lettres. Paris, 1892.

— L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire. Paris, 1903.

RITTER. — Histoire de la philosophie, trad. Tissot. Paris, 1836.

RIVAUD (Alb.). — Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste, thèse lettres. Paris, 1905.

ROHDE (Erwin). — Psyche, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg-in-B., 1890-94, 2e édit. 1898, 2 vol.

SALEILLES. — Ecole historique et droit naturel, in *Revue trimestrielle de droit civil*, *1902*, 1er fascicule, p. 80-112.

— Le Code civil et la méthode historique, in *Livre du Centenaire*, 1904, tome Ier, p. 95 à 129.

SALVADORI. — Das Naturrecht und der Entwicklungsgedanke. Leipzig, 1905.

SCHMIDT (Léop.). — Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882, 2 vol.

SCHWARCZ (Julius). — Die Demokratie von Athen. Leipzig, 1891.

SCHŒMANN. — Antiquités grecques, trad. Galuski. Paris, 1884, 2 vol.

SOUCHON (Aug.). — Les théories économiques dans la Grèce antique. Paris, 1898.

SOURY (Jules).— Théories naturalistes du monde et de la vie dans l'antiquité. Paris, 1881.

STAMMLER. — Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig, 1896.

STENGEL. — Die griechischen Sakralalterthümer (forme le 5e vol., 3e partie, du *Handbuch d'Iw. v. Müller)*, 2e édit., 1899.

SULIOTIS (Chr.). — Le droit naturel ou *Philosophie du droit*. Paris, 1888.

SUMNER-MAINE. — L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes, trad. Courcelle-Seneuil. Paris, 1874.

— Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive, trad. de l'anglais par Durieu de Leyritz. Paris, 1884.

THALHEIM (Th.). — Lehrbuch der griechischen Rechtsalterthümer. 4e éd. des *Rechtsalterthümer* du *Lehrbuch der griechischen Antiquitaten* de Hermann. Freiburg-in-B. Leipzig, 1895.

TANON (Louis). — L'évolution juridique et la conscience sociale. Paris, 1900

TANNERY (Paul). — Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle. Paris, 1887.

TARDE. — Les transformations du droit, 3e édit. Paris, 1900.

TEICHMÜLLER (G.) – Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Gotha, 1878, 3 vol.

TENNEMANN. — Geschichte der Philosophie. Leipzig. 1799. *Antiquité*, t. I et II.

THONISSEN (J.-J.). — Le droit pénal de la république athénienne, précédé d'une étude sur le droit criminel de la Grèce légendaire, Bruxelles et Paris, 1875.

TOURNIER (Ed.). — Némésis et la jalousie des Dieux. Paris, 1863.

TRENDELENBURG. — Historische Beitrage zur Philosophie. Berlin, 1867, 3 vol.

UEBERWEGS (Fr.). — Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1re partie, *Das Alterthum*, nouv. éd. Max Heinze. Berlin, 1894.

VAN BEMMELEN. — Les notions fondamentales du droit. Amsterdam, 1892.

VAN LIMBURG-BROUWER. — Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs. Groningue, 1833-1842, 6 vol.

VANNI (Icilio).— Il diritto nella totalita dei suoi rapporti e la ricerca oggettiva. *Prolusione al corso di Filosofia del diritto.* Rome, 1900.

— Lezioni di Filosofia del Diritto. Bologne, 1904.

VOIGT.—Die Lehre vom jus naturale, œquum et bonum und das jus gentium der Romer. Leipzig, 1856-76, 4 vol.

WADDINGTON (Ch.). — La philosophie ancienne et la critique historique. Paris, 1904.

WEIL (H.). — Etudes sur le drame antique. Paris, 1897.

— Etudes sur l'antiquité grecque. Paris, 1900.

WELCKER. — Griechische Götterlehre. Göttingen, 1857-1863, 3 vol.

VON WILAMOWITZ-MŒLLENDORFF. — Aristoteles und Athen. Berlin, 1893, 2 vol.

WINDELBAND. – Geschichte der alten Philosophie (forme le 5e vol., 1re partie, du *Handbuch d'Iw. v. Müller*).

ZELLER. — La philosophie des Grecs dans son développement historique, tr. Boutroux et Belot, Paris, 1877-1884, 3 vol.

ZIEGLER (Th.). — Die Ethik der Griechen und Romer. Bonn, 1881.

ZYROMSKI. — L'orgueil humain, Paris, 1904.

CHAPITRE PREMIER

Introduction.

L'humanité fut toujours hantée par l'idée d'un droit supérieur à toutes les combinaisons des législations positives. Poètes, philosophes et historiens de l'antiquité, ses interprètes, distinguèrent de bonne heure la loi qui est et la loi qui a été faite, loi antérieure, universelle et immuable dont les principes seraient connus par eux-mêmes de tous les individus comme les axiomes de la géométrie. Aux règles du droit écrit particulier, l'on opposa volontiers les préceptes que la nature ou la divinité aurait gravés dans le cœur de chaque personne en caractères si profonds qu'ils survivent aux altérations par lesquelles l'ignorance humaine serait susceptible de les corrompre.

Sans vouloir attacher une importance particulière à certaines distinctions communément admises en la matière, il est d'usage de remarquer que ce sentiment obscur, mais persistant au fond de la conscience juridique, se traduisit souvent de deux manières. Tantôt l'on comprit par ces commandements que la nature aurait donnés aux hommes ce que l'instinct seul inspire aux êtres vivants, aux animaux comme aux hommes. C'est à cet ordre d'idées que se rattachent les premières traces de l'hypothèse d'un droit applicable à l'état de nature. Bien avant Rousseau, dit-on, les souvenirs attendris de certains penseurs se reportèrent à cette époque où le genre humain ne s'était pas encore engagé dans la voie de la dégénérescence et de la décadence. Le droit

naturel ce serait le droit « tel qu'il sort des agglomérations humaines dans les âges primitifs » (1). On situera donc cette règle dans une société naturelle antérieure à l'organisation des républiques gouvernées par les lois écrites et les coutumes. Ce fut là l'âge d'or des légendes pythagoriciennes et platoniciennes reprises plus tard par les poètes romains de l'époque classique, — sorte de paradis terrestre juridique, suivant le mot si heureux d'un sociologue contemporain. Tantôt et peut-être aussi le plus souvent, sous l'influence des doctrines philosophiques, renonçant à retrouver ce lointain passé, l'on se contenta de jeter les bases d'un ensemble de principes qui devaient être, en vertu de leur supériorité intrinsèque, au-dessus des lois ordinaires. La conception dominante consista à rechercher ce droit idéal dans les préceptes et les données de la droite raison (2). Et cette expression, il faut l'entendre dans son sens le plus large. Avec la notion du droit naturel que l'on dit essentiellement inspirée par le stoïcisme, la raison ce sera le λόγος universel répandu dans l'univers. Fille de Dieu, la nature est la vérité même ; toujours identique à elle-même, elle marche dans une route certaine, distribuant en toutes choses, l'ordre, l'harmonie et le bien. Toute sincérité, toute justice, toute bonté émanent d'elles : elle n'a rien de faux ni de trompeur pour qui sait l'interroger. Le droit naturel se définira dès lors le droit absolu, nécessaire et immuable, qui porte en lui-même sa raison d'être et sa force impérative. Car, à en croire ses fidèles, il réaliserait en une suprême et dernière expression l'ensemble des institutions que les législations positives ne parviennent à réaliser qu'imparfaitement au cours des siècles. C'est lui, dit spirituellement l'auteur du *Droit pur* et des *Permanences juridiques abstraites*, c'est lui qui est l'aboutissement de tous ces efforts, l'avenir paradisiaque, le Millénium. C'est dans son Olympe mythologique qu'est réunie la collection, le capital et le trésor des Archétypes

(1) Picard, p. 166.

(2) M. Esmein paraît tenir beaucoup à ces distinctions. V. *Droit constitutionnel*, p. 141 et sq. et ses observations sur la communication de sir Frédéric Pollock, *La contin. du droit naturel. Ann. int. d'hist.*, 1902, p. 113.

juridiques. C'est là que le Mariage, la Puissance paternelle, la Tutelle, la Propriété, la Société, voire le Mandat, le Dépôt, l'Hypothèque ont leur forme définitive et irréprochable, l'image qui leur ressemble, mais plus belle que ce qu'imaginent les hommes (1).

Ainsi, au premier abord, dans le système des théoriciens de l'état de nature, la norme de droit sans réalité concrète serait abandonnée à la conscience ou, si l'on préfère, à la libre initiative du premier venu ; chacun aurait la faculté de se constituer à son gré la morale et le droit, et l'ensemble des règles généralement adoptées reposerait au fond sur des bases purement imaginaires que chacun pourrait détruire ou refaire au hasard de ses caprices ou de ses inspirations. A vrai dire, dans la pensée de ses auteurs, la loi naturelle, l'idéal le plus enviable est l'absence de toute règle, de tout droit, la vie du « bon sauvage », l'anarchie en un mot (2). Les partisans de la seconde conception, au contraire, qui se réclament avant tout de certaines vérités fondamentales et indiscutables, prétendent soumettre l'ensemble des législations existantes à la critique de ces principes qui existent et existeront toujours, parce qu'ils sont parfaits. L'archétype dont nous parlions plus haut — est-il besoin de le dire — ce sera par exemple l'idée du bien qui, chez des philosophes comme Platon, a une existence objective et absolue et demeure dès lors la source première et immanente du droit. Le rôle du législateur tendrait à appliquer, de la façon la plus large en même temps que la plus exacte, les principes éternels du droit aux besoins changeants des hommes et des peuples. L'œuvre législative, a-t-on écrit dans ce sens d'une manière un peu vague quoique cependant suffisamment explicite, est le rapport permanent entre la philosophie du droit et les faits.

---

(1) Picard, p. 163.

(2) Tarde, *L'opinion et la foule*, p. 215. « Les anarchistes ne nous montrent point les livres saints où se lirait l'annonce certaine de leur Messie. Quand on leur demande ce qu'ils mettront à la place de la société démolie et rasée, ou ils ne répondent rien, ou, poussés à bout, parlent vaguement de la *bonne loi naturelle* à restaurer. »

Si différentes qu'elles puissent être, ces deux doctrines opposent au droit particulier tout artificiel consacré par les sociétés, je ne sais quel droit primitif préexistant considéré comme plus conforme que le précédent à la destination et aux besoins de l'être humain. L'une et l'autre se rencontrent dans cette notion d'une règle critère des bonnes et des mauvaises lois, la nature. La justice naturelle se dresse de part et d'autre comme une vivante antithèse de la justice conventionnelle. Pour en finir même plus sûrement avec l'hypothèse étrange de l'état de nature, un juriste quelque peu oublié sur ce sujet, Courcelle-Seneuil, voulait substituer à l'expression de droit naturel celle de droit rationnel ou droit idéal. A quoi M. Beaussire répondait que ces deux nouvelles dénominations du droit seraient certainement légitimes, mais que l'ancienne avait le double avantage d'être consacrée par l'usage et d'exprimer ce qu'il y a de vrai dans l'idée d'un état de nature. Un exemple tiré de l'histoire du droit romain, plus familière peut-être à nos lecteurs, fera mieux comprendre la pensée de ce dernier auteur.

Les jurisconsultes de l'époque classique ne trouvèrent rien de mieux, pour justifier les améliorations de leur jurisprudence, que d'emprunter à la Grèce ses doctrines sur le droit naturel. A la lumière de la philosophie stoïcienne notamment, ils furent conduis à dégager des éléments variables du droit civil proportionnés aux nécessités diverses de la société dans le temps et dans l'espace, un élément commun, indispensable et inséparable de toute législation, fondé sur la nature des choses, compris et réalisé de la même manière sous toutes les latitudes par la raison des nations. On sait qu'il s'agit ici du *jus gentium*, ce droit dont on pourrait dire, remarque quelque part Oudot, qu'il est le produit de la raison de tous les hommes placé au-dessus de celui de la raison de chaque homme. Et cet auteur ajoutait avec un certain à-propos, « Rabelais mélange à la fois l'inspiration et l'autorité générale de la définition du droit naturel. Lesquel consentement universel, écrit-il, n'est fait que nature n'en donne quelque argument ou raison, laquelle un chacun peut soudain par soi comprendre. sans autrement être instruit de sa personne. Laquelle nous

appelons droit naturel. » Partant de ce principe que l'universalité et la perpétuité sont de l'essence de la vérité, les *prudents* devaient forcément admettre que les lois reçues par tous les peuples et de tous les temps sont nécessaires et conformes à la nature. De là cette assimilation qui n'est pas assez souvent remarquée entre le droit naturel et le droit qu'ils connaissaient, sous le vocable de droit des gens. Le *jus naturale* est le droit reçu par toutes les nations, « valable par toutes contrées », ainsi que le définissait encore Rabelais, parce que conforme à la raison de tous les hommes.

Réciproquement le droit des gens, dit Sumner-Maine, s'identifie avec le droit de nature, c'est-à-dire avec un certain nombre de règles de conduite hypothétiques, auxquelles l'homme obéissait en société simplement parce qu'il était homme. L'éminent historien anglais a précisément soutenu, en effet, que l'influence exercée sur la jurisprudence par les théories grecques consista moins dans le nombre de principes qu'elles introduisirent en droit romain que dans la supposition fondamentale qu'elles lui prêtèrent. « Lorsque le mot de nature fut devenu habituel dans la bouche des Romains, les jurisconsultes en vinrent à croire que le vieux *jus gentium* était en réalité le code perdu de la nature et que le préteur, en réglant la jurisprudence des édits sur les principes du *jus gentium*, rétablissait le type d'où le droit s'était écarté pour devenir moins pur. Cette croyance fit naître aussitôt l'opinion que le préteur devait mettre autant que possible l'édit au dessus du droit civil pour faire revivre les institutions par lesquelles la nature aurait gouverné l'homme dans l'état primitif » (1). Certes, il est difficile de savoir si les Gaïus ou les Ulpien ont sérieusement rattaché leur doctrine

(1) L'*Ancien droit*, p. 55. Voir aussi du même auteur *Le droit international*, p. 35-37. Comp. Tarde (*Transformations du droit*, p. 146 et sq. Au reste les auteurs latins confondent volontiers le *jus naturæ* et le *jus gentium* et emploient indistinctement l'un pour l'autre, par ex. Cicéron *de officiis* III, 17, « Le droit civil n'est pas toujours le droit des gens, mais le droit des gens doit toujours être le droit civil — et Sénèque *de beneficiis* III. xiv. Æquissima vox est et jus gentium præ se ferens « Rien de plus juste que ces mots, rien de plus conforme au droit des gens ».

du droit naturel à la donnée d'un état primitif du genre humain. Les théories sur la question, nous venons de le dire, ne brillent guère par leur précision scientifique. Nous ne pouvons être aussi affirmatifs que Domat qui s'est efforcé, de son côté, de démontrer que les premiers principes du droit étaient inconnus aux Romains. Il faut une singulière confiance en soi-même pour résumer aussi brièvement la thèse suivante : « Ils ignoraient les sources de la justice qu'ils connaissaient. Cet égarement tiendrait à l'idée que leurs philosophes avaient donné de l'origine de la société. Ils s'étaient imaginés que les hommes avaient premièrement vécu comme des bêtes sauvages dans les champs, sans communication et sans liaisons jusqu'à ce que l'un d'eux s'avisa qu'on pouvait les mettre en société et commença de les apprivoiser pour en former une » (1).

Nous ne nous attarderons pas à disculper les jurisconsultes romains de cette accusation si hasardée. Convient-il de tabler sur quelques expressions malencontreuses de ces théoriciens qui ont pu jeter l'équivoque dans l'esprit de leurs lecteurs et favoriser une confusion d'idées regrettable ? Aussi bien ne faudrait-il pas prendre des fictions ou des hypothèses pour une exposition fidèle et rigoureuse des phases initiales de l'humanité. Le temps n'est pas loin, au reste, où l'on affirmait avec la même désinvolture que Rousseau avait renouvelé cette fable née du cerveau des poètes et lancée dans le monde après tant d'autres par la *Grèce menteuse*, afin d'en faire la base de son système en la présentant comme l'histoire véridique des temps passés (2). A nos yeux, la

(1) *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, I, initio.

(2) Il avait cependant écrit on ne peut plus nettement dans sa Préface au *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* : « L'état de nature est un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent..... Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer dans ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine.

question de l'état de nature peut se poser à l'égard des anciens en général, comme chez Rousseau et la plupart des doctrinaires du XVIII[e] siècle, dont nous aurons si souvent à les rapprocher au cours de cette étude. Il ne faut pas oublier que les hommes du *siècle des lumières* vivaient sur l'hypothèse cartésienne de l'homme isolé et tirant de lui seul, par sa propre énergie, tout le système de ses connaissances. C'est par exemple le problème de l'origine des idées qui fut l'obsession de Locke. C'est encore le cas de Condillac, voyant dans l'invention du langage un des principaux moyens de transformation qui élève l'homme de la condition bestiale à la vie de l'intelligence. Qu'y a-t-il d'inné, d'inhérent à l'esprit, d'antérieur ou de supérieur à l'expérience ? De même à la recherche du fondement rationnel des sociétés, Rousseau transporte ces questions du domaine de la psychologie dans la sociologie. Qu'y a-t-il socialement d'inné en nous ? Quelle est son origine psychologique ? Me pardonnera-t-on cette formule : l'état de nature n'est pas autre chose que le départ exact de ce *qui est nous* et de *ce qui est moi*. Ces expressions méritent d'être relevées, car les revendications des nombreux théoriciens du droit naturel — nous espérons du moins le démontrer — se résument en je ne sais quel idéal théorique qui permette à tous les individus de réaliser ce que la nature a mis en eux de facultés, de talents et de donner envers et contre les autorités établies la mesure complète de leur personnalité. Le droit naturel est souvent, dans ces conditions, la protestation de l'individu contre l'Etat. Ses partisans prétendent instituer d'une manière permanente, dans leur *for intérieur*, le procès de la Société ; ils discutent dès lors, avec plus ou moins d'énergie et de justesse, l'étendue et les limites de sa puissance en faisant appel à certains intérêts et à certains principes supérieurs dont « bien peu sans doute ont une conscience claire mais dont nul ne se résigne à faire entièrement le sacrifice » (1). Nous entendons tous les jours invoquer ces droits inaliénables et imprescriptibles qu'il n'est au pouvoir de personne d'ébranler ou d'anéantir, et sur lesquels le

(1) **Beaussire**, *Principes du droit*, p. 4.

temps n'a pas plus de prise qu'il ne lui est donné de porter atteinte à Dieu même, ce type universel et pur dont il sont le reflet et la manifestation. « Tantôt ces intérêts et ces principes ne sont sentis que comme de vagues aspirations ou de simples besoins de l'ordre matériel et moral, tantôt, à un degré plus élevé de civilisation ou de culture, ils sont conçus plus ou moins nettement comme des droits naturels ou acquis, — c'est la liberté sous toutes ses formes, c'est la propriété, c'est l'honneur, ce sont les droits de famille ou ceux des associations religieuses » (1). Et, en effet, d'après ces auteurs, nous ne nous donnerions à la Société que sous certaines réserves. C'est toujours le départ entre les droits que nous reconnaissons à l'Etat et ceux que nous revendiquons comme des facultés dont nul ne saurait faire, sans déchoir, l'abandon anticipé. On connait ces clauses qui suivant les jurisconsultes sont sous-entendues dans tout contrat, lorsque les parties ne se sont pas expressément expliquées à cet égard « *quœ in contractu tacite veniunt* » ; c'est, par exemple, la garantie du vendeur que les contractants n'ont pas besoin de stipuler pour qu'elle leur soit due. De même en ce contrat tacite par excellence, nommé pacte social dont les clauses sont partout admises et reconnues sans qu'elles aient peut-être jamais été formellement énoncées (2) il va de soi, d'après nos auteurs, qu'il est certaines *choses naturelles*, pour employer la terminologie de Pothier, au bénéfice desquelles on ne peut renoncer, *quo nemo cedere potest*, disait Spinoza. Les citoyens ont des droits et des droits sacrés à l'encontre de la Société qui existent indépendamment d'elle et qui dureront autant qu'elle bien qu'ils n'aient pas en fait le pouvoir de contrainte susceptible de les faire respecter. Mais du moment que l'individu émet la prétention de sortir de sa dépendance et de secouer les liens qui menacent de l'enserrer jusqu'à sa mort, il s'institue par là même juge de la société dont il fait partie. Il veut traiter avec elle d'égal à égal, il prétend confondre les mensonges de la civilisation qu'elle

---

(1) Beaussire, Principes du droit, *eod. loc.*

(2) Rousseau, Contrat social, liv. I, chap. VI.

incarne et par lesquels il se croit perpétuellement dupé; il se propose, en un mot, de réagir contre l'influence prépondérante d'un groupe, d'une classe dirigeante ou soi-disant telle, qui le rive à certaines maximes et à une discipline de convention. Il se place donc vis-à-vis de la Société, conclut M. Beaussire, dans l'état d'anarchie, dans l'état de nature. Par où il est facile de conclure qu'il n'y a pas entre ces deux situations succession historique, puisque partout elles nous apparaissent comme coexistantes, alors même qu'elles sont opposées et en lutte (1). Nous aurons fréquemment à relever cette prétendue antinomie que les contractualistes signalent si volontiers entre la conscience individuelle et la conscience sociale. C'est là la pierre de touche à laquelle se reconnaissent les théoriciens du droit naturel. Que n'a-t-on pas écrit dans ce sens ces derniers temps ! Ecoutez ce disciple de Nietzche et de Stirner partant en guerre contre une société qui tend à enfermer l'individu dans la gangue de ses institutions stationnaires. « La conscience sociale est un tissu de contradictions qu'une réflexion un peu pénétrante met à nu. Elle est pour ainsi dire la partie obscure, non pensante des consciences individuelles. Elle n'est pas une pensée mais une *pseudo-pensée* collective. Il y a dans une organisation sociale toutes sortes de prescriptions qu'on invoque comme des vérités évidentes et dont on serait incapable de réaliser tout le contenu psychologique dans une pensée réelle. Ce sont de purs *psittacismes* (2). Ainsi, c'est au nom de la psychologie qu'à l'instar des gens du XVIII[e] siècle, certains auteurs d'aujourd'hui s'insurgent contre l'ordre de choses établi, c'est d'elle qu'ils s'arment pour « percer ces mensonges, résoudre les contradictions et mettre à néant les psittacismes sociaux ». Pour eux l'individu est la seule et vraie réalité ayant sa fin en lui-même, sa valeur propre, son existence autonome. La conscience individuelle est la mère du progrès, le germe mystérieux qui porte en lui l'avenir.

On l'a dit avec raison, — c'est, je crois, un ancien maître de notre Université lyonnaise, Francisque Bouillier, — l'histoire de

---

(1) *Loc. cit.*

(2) Palante, *Précis de sociologie*, p. 171.

la philosophie est faite de ces surprises et de ces retours offensifs des théories, elle n'est qu'un perpétuel recommencement. Les ingénieux paradoxes de MM. Nordau et Palante, les subtiles analyses développées par M. Bergson dans ses *Données immédiates de la conscience*, sur le moi superficiel et le moi profond (1), ne datent pas d'hier seulement. Les penseurs de la Grèce auxquels il faudra toujours revenir, nous avaient accoutumés à ces distinctions fameuses. Depuis les poètes théologiens qui placent sans cesse en regard du type absolu et immuable de leur rêve intime et cher la mouvante incertitude des choses humaines et les illusions décevantes de l'opinion reine du monde, la célèbre antithèse φύσις et νόμος a pris peu à peu du terrain avec les philosophes qui se refusent d'assimiler l'œuvre plus ou moins arbitraire des hommes aux commandements de la nature et aux arrêts éternels des dieux. Nous venons de prononcer le mot d'opinion. Devant cette puissance impersonnelle et anonyme plus forte que la raison suivant Plutarque, qui prétend personnifier en elle la pensée commune et assure l'aveugle adhésion des masses qu'elle maintient dans un état de dépendance contre nature, les uns et les autres recherchent je ne sais quel principe supérieur au monde et indépendant de lui qui deviendrait pour ainsi dire le juge et la mesure de l'être et du non être social. Aux institutions vieillies et aux disciplines sociales surannées, on opposera la règle qui porte en elle-même sa raison d'être et qui n'a pas besoin pour exister de la promulgation d'un législateur, cette règle étant la réalité absolue et *autonome*. Nous en avons assez dit pour pouvoir encore conclure de ce chef que la tendance des penseurs que nous aurons à étudier consiste à opposer le *possible* au *réel*, l'idéal du droit au droit historique. Il est entendu que la forme et le fonds de notre vie sont en flagrante contradiction, « que chaque mot que nous disons, comme chaque acte que nous accomplissons est un mensonge à l'égard de ce que dans le fond de notre âme nous recon-

(1) Par le moi superficiel, l'auteur entend en effet principalement le *moi social*. Et la philosophie n'a d'autre but, d'après lui, que de retrouver ce *moi vrai* sous les symboles qui le recouvrent, pour le saisir « dans sa fuyante originalité », *Matière et mémoire*.

naissons pour la vérité» (1). Cela seul est vrai pour l'individu qui correspond aux données de sa raison propre, tout le reste est faux, adventice, artificiel. « Sous prétexte qu'elle parle de simples individus et de faits isolés, dit Schopenhauer, l'histoire prétend nous raconter chaque fois autre chose, tandis que du commencement à la fin, c'est la répétition du même drame, avec d'autres personnages et sous des costumes différents. Nous pourrions définir à nouveau le droit naturel, la doctrine absolue des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen fondée sur l'étude psychologique de l'homme et sur les conditions rationnelles de la société politique et civile, ou encore l'idéal du droit, abstraction faite de la marche historique de l'humanité (2). Aux yeux de ces théoriciens, le juste

---

(1) Nordau, *Mens. convent. de notre civilisation*, p. 29.

(2) C'est ainsi que Laferrière comprend le droit naturel (*De l'influence du stoïcisme sur les doctrines des jurisconsultes romains*, *Mém. de l'Institut*, 1860). Nous n'acceptons que sous bénéfice d'inventaire l'opinion généralement admise qui fait des théoriciens du droit naturel des hommes nés trop tard dans un monde trop vieux, de classiques *laudatores temporis acti*, et rien que cela. Dans quelques pages suggestives de son *Ancien droit*, Sumner Maine remarque que rien n'est plus désagréable aux hommes, pris individuellement ou par masses, que de reconnaître les progrès de leur morale. Cette répugnance se montre, dit-il, en ce qui concerne les individus dans le respect exagéré qu'on a pour la vertu douteuse de persistance de ses opinions. Et l'idée à laquelle ils obéissent en regardant dans le passé, est généralement expliquée par le besoin d'un retour à une perfection perdue, comme le regret d'un âge de félicité d'où la race s'est trouvée déchue. De cet état plus ou moins confus, n'avons-nous pas quelques exemples? C'est le récit biblique sur les premiers temps d'innocence. Nous signalions les souvenirs de l'antiquité classique sur l'âge d'or d'après lesquels l'humanité aurait vécu dans un état de perfection où la propriété individuelle et l'état de dépendance étaient aussi inconnues que le péché. Nous verrons comment ces dernières idées toutes sémitiques se sont combinées avec les doctrines grecques. — Il est certain que les peuples primitifs sont réfractaires à toute idée de transformation des mœurs et des usages de leur pays. L'homme non cultivé, en général, n'est-il pas hostile aux innovations?

Nous croyons toutefois que les Grecs ont eu l'idée d'un progrès, d'un certain perfectionnement moral de l'humanité. Le droit comme la science, a-t-on dit très justement, a pour objet quelque chose de réel, ou du moins quelque chose qui soit capable d'être rabattu sur le plan de la vie réelle. Mais l'homme ne vit

et l'injuste sont d'invariables absolus de la conscience, l'homme moral est traité par eux comme s'il existait sans précédents et sans milieu. Ces a priori, ces lacunes des écoles rationnalistes proviennent précisément de ce que la majorité des auteurs qui leur appartiennent n'ont pas une notion exacte de la loi du développement continu et de la transformation progressive des institutions. La conception fondamentale des uns et des autres les conduit à ne voir dans l'histoire qu'une vaine succession d'accidents semblables et ne leur permet pas de se faire une juste idée de l'évolution historique régulière obéissant à certaines lois comme à un enchaînement de circonstances diverses. Selon la remarque de Korkounov, les théoriciens du droit naturel se trouvèrent dans l'alternative de considérer le droit, soit comme une institution des hommes absolument arbitraire échappant à toute nécessité, soit comme quelque chose d'immédiatement fourni par la nature et par là même d'immuable, d'indépendant de la volonté des hommes. Le premier de ces deux points de vue ne pouvait arrêter des esprits même dans l'enfance de la spéculation. Mais la seconde solution plus séduisante, devait aboutir parce qu'elle rendait compte du caractère nécessaire du droit — ce fut la théorie du droit naturel réalisant, ainsi que nous le disions en tête de cette étude, les *archétypes juridiques*. L'homme n'est pas soumis en réalité aux ordres arbitraires de ses semblables, mais aux injonctions

---

pas uniquement dans ce milieu ; toute l'œuvre politique a pour objet l'avenir, elle supprime le présent et prétend relier le passé et le futur dans un mouvement idéal. (G. Sorel, *La ruine du monde antique*, p. 104). Aussi ont-ils pensé que le droit pouvait et devait poser les principes supérieurs propres à seconder le mouvement intellectuel et moral de l'époque qu'il est appelé à régir, ce qui lui permettra de dépasser ainsi quelquefois les vues du passé, sans cesser cependant de s'y rattacher et de prolonger même dans une certaine mesure les types de culture précédents pour trouver un point d'appui solide, la continuité étant la condition de tout progrès durable. Dans ce sens l'hymne spartiate disait : « Nous sommes ce que vous fûtes, nous serons ce que vous êtes. » Les traditions les plus anciennes sont les meilleures, rapporte un vers d'Hésiode :

Ὡς κε πόλις ῥέζησι ' νόμος δ' ἀρχαίος ἄριστος

cité par Porphyre, *De abstin.*, II, 16.

de la nature sur le modèle desquelles les normes juridiques doivent se fixer si elles veulent se faire aisément accepter de tous. « La loi doit être conforme à la nature, et elle conforme à la nature si elle est l'image du droit naturel qui se proportionne et attribue à chacun ce qui lui est dû. Cette formule si pleine appartient déjà au pythagoricien Archytas. En cette esquisse préliminaire il est temps de dire comment les Grecs comprenaient la nature et son droit.

Φύσις désignait primitivement à l'origine le monde physique considéré comme le résultat de quelque élément ou loi primordiale, puis il fut employé plus tard pour signifier le monde moral régi par des lois simples et générales. Le terme νόμος, remarque M. Huit, est encore inconnu à Homère qui personnifie sous les noms de Μοῖρα et d'Ερινγύες les droits de la nature, l'enchaînement nécessaire des phénomènes. Hésiode, ajoute-t-il, se sert de φύσις dans son acception juridique. Peut-être convient-il de citer Empédocle qui a chanté les légendes de l'âge d'or. « La loi universelle, disait-il, étend son domaine à l'infini. » Héraclite célèbre en termes très nets la raison commune, appui et fondement de toutes les législations positives. « La loi et la nature par qui tout a été fait ne s'accordent pas sur ce que nous devons faire. La loi a été établie par les hommes pour eux-mêmes, la nature a été disposée par les dieux et ce que les dieux ont établi est toujours droit. » Cette dernière pensée sera éloquemment exprimée dans l'*Antigone* de Sophocle, où les lois divines non écrites et immuables seront opposées aux décrets des mortels qui ne peuvent prévaloir sur elles. L'opposition entre la nature et la loi se poursuit. Socrate, dans ses polémiques avec les sophistes adversaires du droit naturel ainsi compris, enseignait qu'au-dessus des lois dictées par les hommes, il est une loi primitive et éternelle, gravée dans le cœur de tous les êtres. Platon dit formellement : « La loi doit être calquée sur la nature et le droit positif a pour premier fondement le droit naturel. Νόμος est la participation à la raison « τῆν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντας νόμον ». Même définition chez Aristote qui fait de la loi la raison pure exempte de passion « ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστί ». La loi naturelle non écrite est soigneuse-

ment distinguée par le Stagyrite de la loi écrite particulière. La première serait une loi commune, générale, valable pour tous les hommes parce que ses principes sont conformes à la nature. Nous retrouvons cette idée signalée précédemment qui conduira certains jurisconsultes romains à confondre le *jus naturale* et le *jus gentium*. Aristote voit dans cette loi l'idéal de moralité d'un peuple, une sorte d'*éthique* en un mot (ἦθος), cette expression embrassant l'ensemble des règles qui se rapportent à la conduite de la vie (1). Avec lui tout est ramené à l'assimilation de l'ordre spirituel et moral à l'ordre physique dans lequel les divers domaines de l'existence sont liés entre eux par des lois nécessaires ; le règne animal et le règne végétal présupposent le règne inorganique et trouvent leur condition d'existence et d'accroissement l'un dans l'autre. Nous dirions assez volontiers qu'il se représente la vie humaine comme un organisme dans lequel chaque partie, tout en vivant de son existence propre, concourt à la vie universelle et doit par suite se maintenir dans de justes rapports de coexistence avec les autres parties. Grâce à la raison l'homme s'élève à la conception des lois de l'harmonie universelle qui sont susceptibles d'être réalisées dans l'ordre humain. La mission assignée à l'activité de la raison se confond avec celle du droit lui-même. L'idée du droit préexistait en effet à la formation des sociétés humaines. Son but est de maintenir le plan de la société, de conduire à leurs fins la vie individuelle comme la vie collective, de réaliser en un mot l'ordre social. L'ordre social c'est l'accord des tendances particulières et multiples avec la tendance dernière et finale, l'harmonie de la vérité humaine, si l'on veut, dans l'unité de la cité. Un maître de la *Science* du droit

---

(1) On a souvent rapproché ces mots d'ἦθος (cfer ἕδος, fondement, ἕζω poser) de leurs équivalents allemands, *Sitte*, *Gewohneit* (cfe. *Sitz*, *Wohnsitz* mœurs, coutumes, manière permanente d'agir). Dans la pensée des théoriciens du droit naturel, il faut surtout entendre par l'*éthique* une conception synthétique, une vue d'ensemble des buts de la vie et de leur réalisation, le règne (siège) permanent et durable du bien, du mal et du juste, non dans chacune des facultés humaines prises séparément dans l'intelligence, la volonté ou la sensibilité, mais dans toutes ces facultés embrassées sous leur unité totale. (Ahrens, *Encyclop. jurid.*, I, p. 53).

naturel du XVIII[e] siècle, Krause ne fera que traduire assez exactement la doctrine aristotélicienne en parlant d'un droit uni à l'éthique, à la science de la vie humaine organisée harmonieusement d'après le principe du bien. Le but du droit est donc nécessaire comme tout ce qui est universel. Le droit est le bien social. Il n'y a pas d'opposition entre la loi et la nature. Le droit est la vie. *In ipso movemur, vivimus et sumus.*

Le stoïcisme est déjà tout entier chez Aristote. La doctrine du Portique devait faire de la nature le fondement et le régulateur de la morale entière. Avec elle la notion de la φύσις embrassera non seulement la création visible mais le monde moral tout entier. Vivre conformément à la nature (ζῆν ομολογουμένως τῃ φύσει) fut considéré comme la fin de l'existence humaine. Au-dessus des règles plus ou moins éphémères établies par la volonté des hommes, il en est qui présentent un caractère de nécessité dans l'espace et dans le temps comme dépendant de la nature elle-même. Les stoïciens définiront nettement la loi, la raison universelle qui pénètre la nature et qui se confond avec la Providence (πρόνοια) et le Destin (εἱμαρμένη). Ils ne concevaient pas que la conduite put être vertueuse si elle n'était pas conforme à la nature où à l'ordre. Car vivre conformément à la nature c'est vivre conformément à la raison (κατὰ λόγον ζῆν, λογικῶς ζῆν, ὀρθὸς λόγος, κοινὸς λόγος), c'est dès lors achever et parfaire en soi-même la nature bien plutôt que d'en dépasser les limites trop étroites, c'est s'élever au-dessus des habitudes désordonnées et des plaisirs vulgaires pour suivre les règles de l'abstinence et de la volonté. Le stoïcisme tient, en effet, encore dans cette maxime Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. Si pour parler comme Kant, dit M. Ravaisson, il faut à la vertu une matière on peut dire qu'elle réside dans la volonté qui tendue à travers tous les actes fait leur mérite et leur harmonie. La vie selon la raison ne laisse pas d'être pour les stoïciens, la vie selon la nature, mais elle a pour principe la volonté libre au lieu de l'instinct naturel et aveugle. Et quelle est cette nature dont le stoïcien Zénon dit qu'elle est la loi fondamentale des êtres humains ? La nature universelle. La première condition de vertu et de bonheur pour l'homme enseignera Chrysippe c'est de connaître et d'imiter l'univers en s'efforçant de réali-

ser dans tout son être une harmonie aussi parfaite que celle qui règne dans les cieux. Reprendre sa place pour un être intelligent, c'est régler son opinion et ne pas chercher le bien en dehors de la nature et de ses lois nécessaires. C'est dire sans cesse au principe de la nature, écrira Marc-Aurèle: Que ta raison gouverne et non la mienne ! Que ta volonté s'accomplisse et non la mienne ! ou plutôt Que la raison et la volonté soient les mêmes en moi comme en toi. Tout ce qui arrive est aussi habituel que la rose dans le printemps, que les fruits pendant la moisson, que la maladie, la mort, la calomnie, la conjuration, enfin tout ce qui réjouit et afflige les sots. Par la vérité toutes les barrières et toutes les servitudes tombent, toutes les souffrances s'apaisent, tous les maux disparaissent, et il ne reste que joie, concorde, liberté et habitude. « O monde, disait encore Marc-Aurèle, tout ce qui te convient m'accomode, rien de ce qui est opportun pour toi n'est pour moi prématuré ni tardif. O nature! tout ce qu'apportent tes saisons est pour moi un fruit toujours mûr, tout vient de toi, tout est en toi, tout retourne à toi. Quelqu'un a dit « O chère cité de Cécrops ! Pourquoi ne diraije pas du monde « O chère cité de Jupiter! Nous voyons par là ce que sera le caractère de la justice avec les stoïciens : de cette doctrine se dégagera un droit tout humain, le droit philosophique tel que la raison universelle le fonde chez tous les hommes. La justice est absolue, elle est dans la nature comme dans la droite raison, elle ne dépend pas d'une convention. Chrysippe dira encore dans un passage célèbre que la loi est la reine de toutes les choses divines et humaines, l'arbitre du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la souveraine maîtresse des animaux sociables par nature. Elle commande ce qui doit être fait et défend le contraire. La doctrine se précise. Quel est le principe de la loi, de la justice ? C'est Dieu ou la nature première universelle. Et l'on ne doit pas dire seulement avec Orphée que la justice est assise à la droite de Jupiter, il est lui-même le droit et la justice. Il est la plus antique et la plus parfaite des lois. Ailleurs encore s'affirme chez Chrysippe cette doctrine du droit naturel : « Jupiter, dit-il, est la seule loi véritable et il n'y a que le vulgaire ou les insensés qui regardent comme des lois les ordonnances de Lycurgue, de Solon et de Clisthènes. Ce

sont de fausses lois instituées par les hommes. Il n'y a qu'un seul droit, comme il n'y a qu'une raison universelle à laquelle les êtres intelligents participent.

Nous touchons ici à l'une des idées maîtresses de la philosophie stoïcienne, l'idée de la cité universelle. Puisque la raison est la même chez tous les hommes, le stoïcisme fera litière des différences de races, de nationalité, de condition sociale et proclamera l'unité du genre humain. Et qu'on ne voit pas dans cette manière d'embrasser les choses une sorte de dilettantisme qui se traduirait dans l'adage.

Je suis concitoyen de tout homme qui pense (Civis sum totius mundi) (1).

---

(1) Nous visons en ce moment une opinion chère à M. Brunetière, et sur laquelle l'éminent académicien revient à plusieurs reprises en son livre. *Discours de combat.* Dans une des conférences qui composent ce recueil, opposant le génie latin au génie grec, M. B. sait gré à celui-là d'avoir sacrifié le plaisir ou l'ivresse des spéculations inutiles aux exigences de l'action. Les Romains n'ont pas cru que la vie leur eut été pour en jouir ou pour s'en amuser à l'orientale ou à la grecque. De tous les vices de l'esprit, aucun n'a moins été le leur que le dilettantisme. Et l'auteur signale à titre d'exemple la doctrine stoïcienne qui, au sein de la décadence romaine se dressa comme une protestation vivante contre la corruption des principes et des mœurs. Mais le stoïcisme est d'origine grecque. M. B. confesse qu'il le sait, ou que du moins il l'a entendu dire (!!). Seulement, d'après lui, ce serait le génie latin qui lui aurait donné sa forme et qui en aurait fait une doctrine active. Ailleurs encore (op. cit., p. 152, *L'idée de patrie*), il s'attache à distinguer la philosophie grecque et le stoïcisme romain. Le stoïcisme grec, ainsi que toutes les doctrines qui ne sont pas marquées à l'empreinte romaine, serait, d'après lui, resté à l'état de doctrine spécialement spéculative ou de dilettantisme — ce qui est tout un pour M. B. Cette opinion erronée ne nous arrêterait pas davantage, étant donné l'aveu d'ignorance de M. Brunetière, si elle n'était liée à certaines interprétations de la morale grecque, très en faveur aujourd'hui, que nous aurons l'occasion de combattre en leur temps. Est-il besoin d'ajouter que nous nous inscrivons en faux, d'ores et déjà, contre la thèse de Troplong, qui n'a pas craint d'écrire « La philosophie antique a eu le tort impardonnable d'être restée froide devant les maux de l'humanité. Renfermée dans le domaine de la spéculation au profit de quelques hommes d'élite, elle fut une occupation ou un amusement de l'intelligence. Jamais une tentative énergique et courageuse pour reformer en grand la société et l'arracher à ses habitudes de corruption et d'inhumanité.

Tout s'enchaîne admirablement dans le système stoïcien. Non seulement les hommes, mais encore tous les êtres aux yeux de Zénon et de Chrysippe, forment une seule et même famille. Tous les êtres sont comme les membres d'un même corps. Nous pourrions appliquer au stoïcisme certains développements de Renan. « La société est un grand fait providentiel, elle a été établie, non par l'homme, mais par la nature elle-même, afin qu'à la surface de notre planète se produise la vie intellectuelle et morale... Cette fonction transcendante de l'humanité ne s'accomplit pas au moyen de la coexistence des individus... tous sont des membres d'un immense organisme qui accomplit un travail divin (1).

La raison n'est pas seulement humaine — quelque généralité que l'on donne à ce mot, comme le remarque M. Fouillée, elle circule dans l'univers. La formule n'est pas *Civis sum totius mundi*, mais *Toti mundo te insere.* Que ta vie soit mêlée à celle du tout. Légère variante de l'autre maxime « Agis, conformément à la nature entière.» La doctrine stoïcienne réside essentiellement dans cette identification de la nature et de la raison. On s'explique par là même que sur ce principe de la raison, qui constitue à la fois l'homme et l'univers, elle ait pu établir sa théorie du droit naturel, ou droit rationnel.

Ainsi, « soutenir que le juste existe par lui-même, qu'il est dans la nature, qu'il y a un droit naturel, que la vertu n'est que la nature parfaite, que la nature est une loi, que la loi est la raison. c'est exprimer sous la même forme la même pensée, c'est traduire de diverses manières la même thèse » (2).

Par cette rapide analyse des systèmes les plus importants que nous nous proposons d'étudier, on voit les tendances générales qui ont déterminé la conception du droit naturel en Grèce. Les Hellènes ne se sont jamais arrêtés à l'idée d'un commandement

---

C'est qu'elle manqua de la vertu qui inspira particulièrement le christianisme, la charité. « *Influence du christ. Sur le droit civil des Romains*, p. 57).

(1) *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 242.

(2) Ravaisson. *Mémoire sur le stoïcisme. Acad. des inscript. et belles lettres, 1851.*

divin directement imposé à l'homme par la volonté d'en haut. Le bien et le devoir n'ont pas leur source dans un décret arbitraire de la volonté divine: Dieu n'est pas à leurs yeux un être souverainement libre qui aurait pu faire, s'il l'avait voulu, que le devoir fut tout autre et que le bien fut le mal. On sait que cette doctrine fut celle de certains théologiens du Moyen-âge, de Gerson par exemple, qui l'a défendue en ces termes très formels : « Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce qu'il le veut ». Pareille supposition répugnait au génie grec. D'Homère et Hésiode à Eschyle et Pindare, de Socrate aux Stoïciens et aux Alexandrins, pas un poète, pas un penseur n'ont conçu la possibilité d'une raison divine différente de la raison humaine, la première appréciant les choses autrement que la seconde. Le bien est obligatoire parce que Dieu l'a voulu, sans doute. Mais pourquoi devons-nous obéir à cette volonté souveraine ? La raison ne peut reconnaître cette autorité si ses ordres ne lui paraissent pas justes et bons en eux-mêmes : le seul fondement admissible du devoir n'est pas hors de nous, mais en nous. Pour employer une expression un peu vieillie, mais qui traduira fidèlement notre pensée, les philosophes grecs ne mettent pas le monde moral en rapport direct avec Dieu, ils en font une création de l'homme et non une émanation de Dieu. La divinité est tout au moins identifiée à une raison régulatrice qui s'impose, non pas parce qu'elle veut s'imposer, mais parce qu'elle constitue en elle un absolu dont la valeur reconnue par la raison humaine fonde la loi (1). C'est de la raison, en définitive, que découle le lien de droit, l'idée du devoir ou de ce qui doit être. Le commandement qu'elle édicte constitue donc un *impératif catégorique*, contraignant indistinctement chacun à agir de telle sorte que des principes de son action on puisse dégager une loi générale des mœurs. Parmi les titres vulgaires donnés par la tradition aux livres du vieil Héraclite, ceux-ci nous sont parvenus qui son

---

(1) Cfr. Teichmüller, *Neue Stud. Exurs über die Entwickelung der Begriffe von Gesetz* (νόμος) und Natur (φύσις) p. 61-63.

bien significatifs : « *Moyen de bien conduire sa vie et Science des mœurs renfermant une règle de conduite universelle.* Nous ne sommes pas loin, dès lors, des doctrines de Kant qui place les principes de la loi morale dans le rapport existant entre la volonté et la raison, entre le type d'une personne souverainement raisonnable et libre et la personne empirique plus ou moins asservie à la sensibilité. On trouvera l'origine de la loi, non pas dans la volonté du législateur, mais dans sa raison supposée droite et conforme à la nature ou à la suprême raison. Nous venons de voir que le stoïcisme absorbe la liberté dans la raison érigée en un pouvoir unitaire qui maintient l'homme dans l'unité du *moi* au-dessus de toutes les tendances particulières, en exigeant que l'on fasse ce qui est bien d'une manière absolue, par le seul motif du bien. C'est pourquoi il est vrai de dire que loin de subir la loi morale, l'homme la réalise en lui-même par je ne sais quelle divination intérieure. Là est l'originalité de l'éthique grecque en même temps, d'après nous, que son incontestable supériorité sur la morale chrétienne qui ne proclame le *Logos* que pour le subordonner à la révélation. « L'idéal stoïcien qui tendait à transporter dans la vie une perfection qui est au fond de notre nature et que notre réflexion y découvre de plus en plus, pouvait donner lieu à une ambition morale indépendante. Notre capacité de bonté et de justice pourrait bien, dans cet ordre d'idées, s'accroître comme notre connaissance et pour une âme qui ne s'abandonne pas moralement à moitié chemin, l'axiome « tu dois, donc tu peux », pourrait bien se renverser ainsi : « Tu peux, donc tu dois », c'est-à-dire que tout le bien que la raison te découvre s'adresse par là même à ta volonté et le devoir se confond avec le progrès (1). Se connaître c'est vouloir être libre, demander son existence au travail, baser sa règle de conduite sur la conscience éclairée par la sagesse, faire reposer sa morale, ses devoirs, sa religion sur la justice et non sur des commandements, des formules bizarres imposées au nom des castes sacerdotales et de la raison d'Etat. Les esprits les plus reli-

(1) Récéjac, « *La Philosophie de la grâce* », *Revue philosoph. 1901*, 2e, p. 267.

gieux eux-mêmes, en Grèce, n'entendent pas que le peuple reçoive sa pensée toute faite des mains d'une classe quelqu'éclairée qu'elle puisse être, ils demandent qu'il la conçoive, la veuille et la conquière lui-même.

La perfection la plus désirable aux yeux de la raison, comme la plus conforme aux vœux de la nature,— c'est l'achèvement, l'épanouissement complet de l'homme en tant qu'homme. Être c'est être en soi et en réalité être par soi, être sa propre cause, son propre principe. Ce vouloir être qui est le vrai fond de notre nature, parce qu'il est la loi primordiale de notre existence, a donc pour objet la constitution d'une existence se suffisant à elle-même pleinement autonome et par conséquent absolue. (αὐτάρκεια).

Le mieux est de pouvoir se diriger soi-même.
En sachant ce qu'on fait pour le but qu'on poursuit.

οὗτος μὲν, πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,
ἐσθλὸς δ'αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰποντί πίθηται (1).

La règle de la science et de la raison se confond avec la réalisation progressive d'un idéal fondé sur les aspirations les plus hautes de l'âme humaine qui prétend puiser ses ressources en elle-même. « Réaliser la perfection, c'est donc prendre le bon chemin, puisque c'est celui qui conduit à la réalisation d'un bien en soi et à l'exaltation de ce qu'il y a de plus divin dans l'homme. Sois ce que tu es. Cette formule grecque serait entièrement adoptée par la pensée grecque. La loi de l'homme, c'est d'être un homme, et c'est dans l'analyse de lui-même qu'il trouve les motifs de son action et la forme qu'il doit revêtir » (2). On a souvent remarqué que l'impératif catégorique n'a aucun fondement, à moins que Kant n'ait accordé à l'humanité *fin en soi* une valeur ontologique et ne la rattache à l'absolu au prix d'une contradiction manifeste par un retour aux idoles métaphysiques. Nous rapprocherions volontiers encore le cas du critique de la *raison pure* de celui de la plupart des penseurs grecs. En somme, suivant ces

(1) Hésiode. *Œuvres et jours*, v. 281 et sq.
(2) Sertillanges, *Rec. philosoph. mai 1901*, p. 285.

derniers, il n'y a pas quelque chose de séparé qui soit l'humanité. Il y a des hommes, des hommes réels et en chacun se réalise d'une manière plus ou moins complète l'essence de l'homme, laquelle est universelle. L'idéal est dans le réel, l'idéal est ce qui constitue le réel, le réel et l'idéal dans le fond des choses ne s'opposent pas plus que l'universel et l'individuel. Dans cette philosophie toute hegelienne avant Hegel, aucune disproportion n'éclate entre l'idée et le fait, entre ce qui doit être et ce qui est, entre l'idéal et la chose même (1).

Le droit n'est que la loi de perfectibilité infinie inhérente à la nature raisonnable. Qu'on nous permette d'appliquer encore à la doctrine grecque ces lignes si caractéristiques du jurisconsulte Henri Ahrens. « Le but est pour l'homme le trait d'union du fini et de l'infini : ce qu'il n'est pas il doit le devenir. Par le but il relie le présent et l'avenir. L'avenir se déroule devant lui comme un infini, parceque les buts de l'humanité sont eux-mêmes infinis, ne pouvant s'accomplir dans aucun laps de temps ni dans les limites d'aucune vie, encore si pleine qu'elle soit. Par la puissance de l'infini, du divin qu'il recèle, l'homme pousse à la perfection par la lumière de la raison, toutes les forces, toutes les qualités dont il est doué, et puisant sans cesse à la source infinie de l'être et de la vie, il s'approprie ce qui lui manque, se complète, arrive à sa plénitude de vie et atteint ainsi le but dernier de sa destinée ».

Puissent ces réflexions très générales donner une impression à peu près exacte de l'ensemble de notre travail. Les prétentions de cette thèse sont modestes. A l'exemple d'un de nos devanciers (2) nous ne nous ferons guère que le secrétaire des auteurs les plus connus de l'antiquité. Nous nous proposons, en effet, de dégager de l'étude de la philosophie, de la littérature, de l'histoire et de la législation, la loi de continuité de la notion du droit naturel.

---

(1) Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote.* Nous renvoyons à ces pages vraiment classiques qui forment le chapitre II, « *La morale d'Aristote et le génie grec* » et le chap. III « *Du beau ou de la règle morale* ». — Nous donnerions volontiers à la philosophie grecque en général l'épithète hegelienne de *panlogisme.*

(2) J. Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité.*

CHAPITRE II

La philosophie des poèmes homériques. Son caractère pessimiste. — La notion du Destin chez Homère (Αἶσα Μοῖρα). *— Némésis et la loi de partage.*

L'histoire de la littérature grecque nous présente depuis longtemps la poésie homérique comme empreinte de cet optimisme et de cette sérénité candide qui conviennent, semble-t-il, aux débuts des manifestations de la pensée humaine. C'est une sorte de dogme ou tout au moins une thèse communément admise qu'Homère aurait célébré la religion des heureux. L'on se plaît à parler de l'abandon ainsi que de la joyeuse insouciance avec laquelle le chantre de l'Iliade se serait laissé aller au courant de l'inspiration et des idées poétiques. Il faudrait voir là l'idéal de la poésie impersonnelle. L'œuvre homérique, dit par exemple Otfried Müller, est de toutes les formes qu'ont jamais revêtues l'art poétique, celle qui porte le plus le cachet de ce qu'on est convenu d'appeler l'objectivité, c'est-à-dire le complet abandon de l'esprit du poète : le génie d'Homère vit dans un monde sublime et puissant, libre de toute nécessité et de tous les soucis du présent (1). On s'imagine encore volontiers que cette époque fut le théâtre d'un monde « où tout est bruit et éclat, où tout a un air de fête,

(1) II, 169. Dans ce sens Curtius II, 66.

jusqu'à la mort elle-même » (1). A en croire ainsi plus d'un interprète, les Grecs, peu accessibles à la tristesse, prenaient la vie pour ainsi dire en bons enfants, aimant à rire et à folâtrer en s'étourdissant dans le tumulte et l'enivrement des plaisirs. Et les auteurs qui dépeignent sous ces couleurs l'état de la civilisation homérique ne manquent pas d'opposer aux créations gracieuses de ce temps la sévère construction de l'œuvre d'Hésiode, avec le caractère de tristesse profonde qui depuis lors aurait marqué la foi religieuse hellénique.

Des études plus approfondies sur le sentiment religieux en Grèce, en même temps que le développement de la mythologie comparée, ont quelque peu ébranlé cette opinion dominante. Homère et Hésiode, comme nous le verrons, peuvent figurer sur le même plan; ils ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais se complètent au contraire. Aussi bien se rapprochent-ils par ce trait que l'on reconnaît à Hésiode, le pessimisme. Homère n'a pas été seulement l'historien de génie (2) qui a coordonné les récits mythologiques d'un âge où le ciel sur la terre

Marchait et respirait dans un monde de dieux.

Déjà, dès l'antiquité, Aristote pensant au vieil aède affirmait que la poésie est plus philosophique que l'histoire, car, disait-il, en exprimant le général, elle recherche moins comment les choses sont arrivées que de quelle façon elles devaient arriver (3). Dans cet ordre d'idées, dans cette tentative d'explication du cosmos, Homère a été appelé à se demander la place de l'homme dans le monde : le problème de la destinée est devenu une des préoccupations les plus importantes de son œuvre, et ce problème lui a

(1) On croirait la citation de Renan ; cette description semble faire pendant à celle de la Galilée du temps de Jésus, mais elle est d'Ernest Havet, p. 17.

(2) Sur ce rôle d'Homère historien, cf. l'intéressante thèse d'Al. Bertrand : *Essai sur les dieux protecteurs des héros troyens et grecs de l'Iliade.*

(3) Poëtiq., IX, 1, 2.

fourni matière à des réflexions mélancoliques sur l'impuissance et l' « *l'infelicità* » de la vie terrestre. La foi religieuse de tous les siècles, — et c'est là une constatation que nous aurons souvent à rappeler, — est loin d'être faite d'optimisme. Qu'il s'agisse de l'hellénisme ou de la religion chrétienne, l'état de choses actuel est considéré comme mauvais. Toutes les manifestations de la liberté humaine seraient, si l'on peut dire, d'après cette manière de voir, viciées dans leur principe par une sorte de chute ou de déchéance dont la raison originelle est du reste assez délicate à déterminer (1). Précisément on n'a pas toujours mis en lumière cette idée de chute, jointe au regret qui perce dans plus d'un passage de l'épopée homérique au souvenir d'une sorte d'âge d'or disparu. Il y a plus qu'un vague sentiment de tristesse qui plane sur la littérature des premiers siècles. Nous ne pensons pas simplement ici aux nombreux développements bien connus sur la brièveté de la vie et la fragilité des existences humaines : tout le monde a en mémoire le discours de Glaucus au 6[e] chant de l'Iliade et la comparaison avec les feuilles des arbres. Mais d'une manière générale, lyriques, épiques, tragiques se rencontrent souvent sur des pensées de ce genre : « Le plus grand bonheur des hommes serait de ne jamais voir le jour et les rayons du soleil. Le second bonheur, quand on est au monde, serait de passer le plus promptement possible par les portes de Pluton et d'être englouti dans les profonds abîmes de la terre». Sans ramener tout à fait la pensée d'Homère à l'énergique formule de Théognis de Mégare (2) on ne saurait contester que la note mélancolique qui traverse son poème n'ait, suivant les expressions de Butcher, quelque chose de large, d'humain et d'universel. L'homme, comme le disent les vers

---

(1) Nous ne comprenons pas dès lors qu'Aug. Comte, dans une des plus belles leçons de son cours de philosophie positive, ait cru devoir protester au nom de la science contre cette tendance à l'optimisme dont l'origine, dit-il, est évidemment théologique (XLVIII, leçons 1, 4).

(2) A rapprocher de Soph. *Œd. à Col.*, 1215 et sq. Sur cette pensée, véritable lien commun de la sagesse antique, v. Hérod. I, 30, 33 et surtout VII, 45 et sq. (Conversation de Xerxès et d'Artabane à Abydos).

célèbres de l'Iliade, est le plus malheureux des êtres qui respirent ou qui rampent sur la terre (1). Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

« L'homme est un dieu déchu qui se souvient des cieux. »

Les générations d'autrefois étaient en relation directe et immédiate avec les dieux. « Dans les chastes demeures des hommes, chantait le poète, les dieux avaient pour usage de descendre et de se montrer aux yeux mortels. Souvent le roi de l'Olympe, dans la splendeur du temple, visitant les saints mystères dont les fêtes étaient venues, assista sur la terre à la course des chars. Alors la piété n'avait pas cessé d'être en honneur. Mais depuis que la terre s'est imprégnée des meurtres criminels et que les hommes ont chassé la justice de leurs mains avides, des frères ont souillé leurs mains du sang de leurs frères. Le bien et le mal confondus par un malfaisant délire, repoussèrent loin de nous l'attention tutélaire des dieux. Ils ne daignent plus visiter de telles réunions et ne se laissent plus voir dans une telle lumière » (2). L'humanité s'est donc trouvée déchue certain jour de sa félicité primitive. Les dieux se sont abstenus de se montrer aux hommes sous leur figure véritable (3). Zeus, le chef suprême de la Cour céleste, a interrompu depuis lors le commerce personnel qu'il entretenait avec la terre. Le monde est d'ailleurs devenu plus mauvais, les générations actuelles (οἷοι νῦν βροτοί εἰσίν) sont inférieures en force et en énergie aux générations précédentes (4). Une opposition brutale s'est accomplie. Les hommes sont en proie à la misère, à la faiblesse (δειλοί-καμόντες) tandis que les dieux jouissent d'une félicité immortelle. La misère d'ici-bas est ainsi voulue.

A partir du jour où ils l'eurent exclu de leur société, la condition de l'homme, telle que l'ont faite les dieux, fut de durer peu de temps et d'éprouver durant cette courte existence le mal sous tou-

---

(1) *Il.* XVIII, 445, *Od.* XVIII, 130 sq.
(2) Catulle, *Epith. Fel. et Rhét.*, v. 334 sq.
(3) *Od.* XIII, 213, XVII, 485, XVIII, 138. *Il.* III, 179.
(4) *Il.* v. 301. XII, 338-449.

tes ses formes, la souffrance physique et morale, l'erreur et le péché. Déchus de leur félicité primitive les mortels vivront dans la peine, tandis que les dieux resteront exempts de toutes souffrances (1). Le malheur est suspendu sur la tête de l'homme dès le jour de sa naissance, il le suit jusqu'à celui de sa mort, après avoir marqué toute sa carrière dans la plus large mesure. Comment expliquer encore une fois cette situation déplorable ? Nous avons dit que la raison en est assez difficile à dégager. Parfois le poète, loin d'accuser les dieux, dit que c'est de nous qu'est venu tout le mal, que nous l'avons mérité à titre de châtiment par suite de nos fautes (2). Mais quelles sont ces fautes, ou quel est ce crime originel ? Peut-être la curiosité de l'homme désireux de sonder les projets des dieux et de leur demander des explications sur le gouvernement du monde. Homère penserait comme Platon que Dieu est innocent (Θεὸς ἀναίτιος), l'homme restant l'artisan de ses propres malheurs. Toutefois le plus souvent il semble croire qu'une nécessité d'un ordre supérieur a voulu faire sentir à l'humanité, sans motifs sérieux ou simplement appréciables, son infériorité manifeste (3). Ce serait la théorie des desseins impénétrables de la Providence. Un interprète bien connu de la philosophie homérique, Piechowski, a parlé de l'ironie de l'Iliade, en voulant entendre par là que le poète désespère de découvrir une raison morale quelconque permettant à chaque individu de se rendre compte des inégalités du sort, de la richesse des uns, mais surtout de la douleur et de l'abaissement des autres qui représen-

---

(1) *Il.* XXIV, 525.

Ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,
ζώειν ἀχνυμένοις. αὐτοὶ δέ τ'ἀκηδέες εἰσίν.

(2) *Od.* I, 13. cfer. Soph. *Œd. à Colonne* 964-5. Le gnomique Simonide dit de son côté :

Ἀδυνατον καῖ οὐκ ανθρώπειον, ἀλλά θεός ἄν μόνος τούτ'ἔχοι τὸ γέρος

(cité par Platon, *Protagoras*, 84).

(3) Comp. Hérod II, 3, Xénophon *Mém*. IV, 7.

tent à ses yeux l'immense majorité (1). Pas de règle suivant laquelle le bien et le mal seraient répartis en proportion du mérite de chacun. Dès lors l'homme demeure livré à lui-même et à ses propres imperfections.

Les dieux sont les plus forts, ils tiennent à leur privilège en abaissant tout ce qui s'élève et tend à les détrôner (2). On demandait à Esope « A quoi donc s'occupe Jupiter ? A humilier ce qui s'est élevé, à relever ce qui s'est abaissé. Geppert a pu soutenir « que le sens profondément tragique de ce poème, c'est que tout grandit dans la joie et que la force brillante est vouée dès l'origine à la destruction et à l'anéantissement de par la volonté des dieux». Ce n'est pas assez dire. Il y a quelque chose de plus que cette intervention brutale des dieux alarmés de l'ambition des hommes et si prompts à les poursuivre avec acharnement au sein de leur prospérité (3). Au-dessus de la volonté des dieux s'étend l'empire universel d'une loi mystérieuse « sorte de dieu suprême, sans passions, sans figure, sans généalogie, sans personnalité, reléguée par delà les cieux, dans un lointain inaccessible à l'imagination comme à la prière » (4). Cette divinité abstraite et purement idéale c'est le Destin c'est l'Αἶσα Μοῖρα respectée et obéie de Zeus lui-même. Nous réunissons à dessein les deux expressions grecques

---

(1) *De ironia Iliadis*, Moscou, 1856. Nægelsbach, *Hom. Théol.* s'est rallié à cette thèse. — Cité par Hild. *Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode* in *Ann. du M. G.*, 1886, p. 14, 168, 1887, p. 22, 1888, p. 129.

(2) Cf. *Il.*, v. 213 - VI, 6 - XI, 78 - XX, 22 - *Od.* VIII, 504 - XIII, 163 - XVI, 212, « Zeus maître des Olympiens qui peuvent à leur gré élever ou perdre les mortels, ἠμεν κυδῆναι θνητὸν βροτὸν ἠ δὲ κακῶσαι. Cf. Theognis 579. — Solon dira à Crésus que la divinité n'est que jalousie et trouble-fête (τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες — Hérodote I, 33).

(3) *Ueber den Ursprung des hom. Gedicht*, I, 184, cité par Hild (*loc. laudat.*).

(4) Ed. Tournier. I, p. 3. Nous aurons l'occasion de faire plus d'un emprunt également au chap. II. *La nature divine et la condition humaine.* — *La Nemesis.* — Voir en outre l'article de Rossbach, *Nemesis* in Roscher, p. 118 à 166, et encore Nægelsbach. *Hom. Theol.* 3e section (*Die Götter und die Moira*, p. 116 et sq.). Signalons enfin une étude déjà ancienne de Westermann, *de Nemesi Græcorum* Tubingæ, 1847.

que la traduction française « Destin » ne rend que d'une manière trop vague et trop absolue. L'Aïsa peut se traduire la nature propre de chaque être, son état normal, la Moïra est par définition le lot spécial qui a été assigné à chaque individu dans l'univers(1). En vertu de la loi de destin et de fatalité chaque homme venant en ce monde, a du berceau à la tombe sa part exactement déterminée de biens et de maux. La Moïra dit excellemment Decharme, si on cherche à en pénétrer le sens, semble n'être autre chose que l'ensemble des lois qui dominent le développement de toute existence humaine et qui en limitent le cours. Cette règle supérieure qu'on appelle encore la loi de partage et qui est principalement une loi de compensation peut se formuler ainsi : La souffrance est le lot obligé des hommes, elle est la monnaie avec laquelle on achète du destin les courts instants de bonheur passés sur la terre(2).

---

(1) Cf. sur la Μοῖρα Louis Ménard (surtout I et II) et s. v. le consciencieux article du *Lexicon* de Roscher. — Il y a un travail antérieur de Christ, *Schiksal und Gottheit*, Insprück, 1877. Cet auteur prétendit avec Welcker (*Gr. Gött.* I, 185. — Cf. II, 188) que la μοῖρα est identique à la volonté de Zeus (Διός βουλή) V. aussi Lehrs, *Pop. Auf. aus. d. Alterth*, p. 200-231 (*Zeus und die Moira*) Buchholtz. *Hom. Réal.* IIIe vol. passim. *Die religiöse und sittliche Weltanschauung der Homerischen Griechen*. Decharme : *Myth. de la Gr. ant.*, 20-21.

(2) μοῖρα étym. μέρος (mesure) ou μόρος (portion, part, portion d'un patrimoine. Denys d'Halic. I, 2, I, 35), lot assigné par le destin. μείρομαι partager et obtenir par le sort, d'où εἱμαρμένη (s.e. μοῖρα) Platon, *Phèdre* 1152 a, *Gorgias*, 512 c, comp. νέμειν μοῖραν τινι. Soph. *Trach.* 1239 ; attribuer à quelqu'un la part qui lui revient. *Il.* 24, 209. μοῖρα κραταιή — γεινομένω νήσαντο λίνῳ *Odyss.* 7, 197. — *Il.* XVI, 849. τὸ σόν μέρος. *Eurip.* pour ta part. κατὰ μοῖραν, *Il.* I, 186. *Od.* IX, 352. ἐν μοιρῃ — *Il.* XIX, 186, *Od.* XXII, 54, comme il convient, comme il est juste. παρὰ μοῖραν. — *Od.* 14, 509, d'une manière inconvenante ou injuste, à tort. De même Parcæ ne veut pas dire, comme le pense M. Bréal, celles qui épargnent ou doivent épargner la vie, mais celles qui sont avares, économes, celles qui n'en concèdent qu'une faible part (Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.* Paris, Leroux, 1894, p. 118, note). Αἶσα peut être apparentée à ἴσος, la part égale, convenable, dévolue à chaque homme (cf. le latin aequus)— κατ'αἶσαν, *Il.*, 6, 333, ou ἐν αἴσα Eschyle, *Suppl.* 547 ; Διὸς αἴσῃ. *Il.*, 9, 608. — σοι ἶσον γέρας, *Il.*, I, 163, la récompense te convient. — V. Regnaud, *Essais de linguistique évolu-*

Le passage capital à cet égard se lit au xxiv[e] chant de l'*Iliade* « Deux vases sont placés au seuil de Zeus, l'un est plein de maux, l'autre plein de biens. Et Zeus ayant pris dans chacun des vases pour faire la destinée des hommes envoie tantôt le mal, tantôt le bien (1). Celui qui n'a reçu que des dons du malheur est en proie à l'outrage et la détresse profonde le poursuit ici bas et il erre ça et là méprisé des dieux et des hommes. Toi même vieillard, nous savons que tu as été heureux autrefois et que sur toute la terre depuis Lesbos jusqu'à la Phrygie et l'Hellespont, tu étais illustre par tes richesses et tes enfants. Et voici que les dieux t'ont frappé de calamités et sans cesse les guerriers autour de la ville déchaînent le carnage et la guerre. Nous l'avons déjà dit — mais ce passage est trop éloquent pour qu'il soit besoin d'y insister encore — la note générale des poèmes homériques est essentiellement pessimiste. On prétend trop souvent que le poète suppose une répartition rigoureusement équitable des lois. Aussi bien la loi de partage n'a-t-elle d'autre sens qu'une explication de la combinaison de ces éléments dans la destinée de l'homme. Mais en réalité cette loi ne fait pas toujours la part égale. Il s'en faut qu'elle compense invariablement le mal par le bien. Quelques rares mortels malheureux, pendant un certain temps, finissent par obtenir une indem-

---

tionniste, p. 148, et Curtius, *Grundzüge der griech. Etymol.*, n°s 167 et 563 de 5[e] édit. L. Müller, *De fato homerico* (*Diss. inaug* Berlin, 1852), page 4 « Μοῖρα et αἶσα proprie significant partem sive portionem. Cum autem æquam præcipue denotant conjuncte cum propositionibus κατὰ μοῖραν κατ' αἶσαν id significant quod decet, quod par est, unde αἴσιμος, ἐναίσιμος. Ex hoc portionis notione altera illa nascitur potestas quo quidque impertitur hominibus omnino quidquid uniquique insita bonorum evenit aut accidit malorum significant. » — cité par Buchholz, *op. cit.*, III, 49, note 1. — Nægelsbach, *Hom. Théol.*, 2[e] éd., p. 121.

(1) Qu'on compare ce mythe à celui de Platon dans *Timée de Locres* « il y a deux principes, l'un nommé intelligence et amour, l'autre haine et nécessité, principes dont la réunion forme le destin, force mêlée de contrainte et de persuasion. Dieu prenant une partie de lui-même ou de sa raison éternelle et la mêlant à une portion du deuxième principe, composa de ces éléments l'âme du monde dans laquelle furent jetées comme dans un océan de vie, de raison et de mouvement toutes les autres parties de la matière.

nité adéquate. Il y a alors marché à égalité. Malheureusement le plus fréquemment beaucoup ne reçoivent pas l'équivalent qui leur serait dû. Le nombre des maux dépasse celui des biens, il n'y a pas balance. Tout au plus lorsque les biens atteignent une certaine somme, les maux viennent ils aussitôt neutraliser les résultats favorables obtenus. Zeus, suivant Théognis, incline d'une manière fort inégale, se balance pour les uns et pour les autres, il donne tout à ceux-ci, il refuse tout à ceux-là. Nous retrouverons plus tard avec Pindare cette même loi de partage conçue aussi défavorablement pour l'humanité (1). Et que l'on ne croie pas que l'homme puisse espérer des dieux un rachat ou un retour de sa fortune. La puissance divine, dit Hésiode, arrête et déjoue quand il lui plaît les calculs humains.

« Οὕτως οὔ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι (2).

La divinité chez Homère reste le plus souvent sourde aux supplications et aux sacrifices : les prières des héros de l'Iliade sont au

---

(1) La loi de partage dans toute sa pureté supposerait l'égalité des deux termes du rapport. Nous nous expliquons : Qui a une fortune heureuse aujourd'hui l'expiera demain par un revers et inversement. D'autre part, pour éviter des retours du sort, l'homme primitif conçoit l'idée d'offrandes aux dieux et de sacrifices. Il cherche à se mettre en règle avec le divin, à détourner sa colère, et à se concilier sa bienveillance. Bref, cette notion de la loi de partage, qui est essentiellement grecque, contient cet enseignement qu'il faut savoir se modérer, garder la juste mesure. — Horace dira l'aurea médiocritas — cette égalité d'humeur qui nous fait triompher de l'adversité. Considérez le danger, dit Theognis, il est sur la pointe d'un rasoir. Tantôt vous aurez une grande abondance de richesses, tantôt vous en aurez peu ; rejetez alors l'excès des richesses et tâchez d'enrichir votre pauvreté. Voyez particulièrement fr. 215-218. Bergk, *Poètes lyr. grecs*, 4e édit., t. II. De même Eschyle écrit dans l'*Agamemnon* (1008) « l'homme prudent doit renoncer à une partie de ses biens pour conserver le reste, il sauve ainsi sa maison qui se serait écroulée sous le poids des malheurs, et Pindare, reprenant le célèbre μηδὲν ἄγαν, « il faut fuir toute extrémité, frag. 201. » Mais nous croyons pour notre part que la théorie de la Némésis (νέμω-νόμος, distribution partage, d'où la justice rigoureusement distributive) ne s'est affinée à ce point que beaucoup plus tard ; très grossière chez Homère, elle ne reçoit son expression définitive qu'avec le stoïcisme. Cfr. *Huvelin*, *Tablettes magiques et le droit romain*, p. 6-7.

(2) *Trav. et Jours*, 105.

reste plutôt des provocations. C'est bien là par exemple le caractère du serment homérique qui n'est qu'un procédé pour « forcer les dieux à sortir de leur indifférence naturelle aux choses humaines et les obliger à devenir les défenseurs du droit » (1).

Il ne faut pas trop attendre de la divinité en ces matières. Sans doute dans l'Odyssée l'on entend Alcinous dire à Ulysse : « Que les dieux t'accordent de voir ta patrie puisque tu as souffert des maux loin de ceux qui te sont chers ». Mais comme on l'a remarqué très justement, Alcinous n'exprime qu'un vœu, tout au plus une espérance, il ne formule pas de droit, car les dieux ne sont que les humbles sujets de la puissante Moïra, liés avec les mortels par l'inflexible Destin (2). L'omnipotence divine rencontre toujours des barrières dans la nécessité immuable des lois éternelles de la nature. Zeus tout le premier ne peut faire qu'une chose, soit son con-

---

(1) D'Arbois de Jubainville, *Cours de litt. celt.*, t. VII, 1895, p. 15. Serment d'Agamemnon dans Il., III, 278-279, faisant appel aux deux divinités qui sous terre poursuivent les violateurs de la foi jurée :

οἳ ὑπένερθε καμόντας
Ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ

Les héros d'Homère insultent volontiers la divinité qu'ils venaient de révérer « O Zeus, le plus injuste des dieux, s'écrie Atride furieux d'avoir manqué Pâris. » V. Od., XX, 201. Ils la redoutent surtout, car leur avenir se cache dans son sein « ἐν γούνασι κεῖται ». Maury remarque que si l'épithète de θεοφιλής, θεόφιλος, aimé des dieux, est souvent employée, celle de φιλόθεος, aimant les dieux, ne se trouve pas une seule fois dans la vieille langue hellénique. L'homme honore les dieux, les craint, mais n'est pas élevé à eux par ces élans, ces aspirations mystiques qui caractérisent les religions orientales. La crainte qu'inspire la divinité aux mortels est la principale sanction morale de la religion homérique (I, 341-2).—Voir en outre sur ce point les belles pages de Tournier, *Op. cit.*, p. 23 et sq.

(2) Cf. Sur cette expression de Διὸς αἶσα et Διός ou Θεοῦ μοῖρα, Il., IX, 608 ; XVII, 321. Od., III, 269, IX, 52, XI, 192. — Dans ce sens, il n'y a pas de conflits à craindre entre deux volontés souveraines, dont l'une serait une raison sans force et l'autre une force sans raison. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination* I, 18. Zeus spricht also hier selbst auss dass er ams dem Willen des Moira gemüsshandle und erkennt damit sein subordinirtes Verhältniss ihr gegenüber. Buchholtz, p. 50.

traire. Aucune volonté ne pourrait détruire ou changer ce principe évident qu'on nomme principe de contradiction, pas plus que les axiomes et les équations mathématiques. Ces principes et ces axiomes, dit très bien Ménard, sont supérieurs aux dieux considérés comme forces, mais il sont la nature et l'essence mêmes des dieux considérés comme lois, Θεία μοῖρα (1). Les dieux sont en effet spécialement proposés à la stricte observance de l'accomplissement de la Moïra et nous savons déjà que le soin de distribuer les lots incombe à Zeus lui-même. La destinée est pour eux, peut-on dire, ce que la morale courante est pour les hommes. Un passage souvent cité de l'Iliade nous montre le chef des dieux pesant dans des balances d'or les destinées humaines pour agir ensuite conformément aux données de la balance (2). Les dieux ne jouent pas seulement un rôle de modérateurs et de régulateurs ; ils sont plus exactement surtout les exécuteurs souverains de cette loi mystérieuse. C'est à tout moment qu'on lit dans Homère que les immortels prennent garde d'agir contre ce qui doit être, c'est-à-dire contre les arrêts du Destin

---

(1) *La mor. av. les philosop.*, p. 52. On passe facilement d'Homère dans le domaine de la métaphysique pure. Certains philosophes soutiendront que Dieu est obligé lui-même de respecter certaines lois et qu'il ne pourrait pas changer l'ordre de choses établi. Bien plus, des penseurs chrétiens, comme Grotius, admettront à la rigueur un droit naturel indépendant de la notion d'un Dieu Providence (et hœc quœ jam diximus locum aliquem haberent, etiam si daremus quod sine summo scelere dari nequeat, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana) Dieu ne peut modifier le droit naturel dans ses principes ou dans ses préceptes. *Proleg.*, Ch. I, p. 10-11. — Theognis dit formellement que les immortels sont soumis comme nous aux principes invariables du bien et du vrai. Sénèque écrira sur la divinité avec une concision remarquable « Semper paret, semel jussit » *De provid.*, 25.

(2) Ζεύς μοιραγέτης ταμίης πολέμοιο. *Il.* XXII, 208. *Ibid.* VIII, 69. comp. *Od.* XX, 76-VI, 188, Allihn, *de idea justi qualis fuerit ap. Hom. et Hésiod. Halle, 1847*, p. 32. « Sicut homines, ubi de suscepto aliquo quod in mente habent, utrum fas sit necne dubitant, deorum sententias vel ex oraculis, vel e signis quibusdam scicitari solent, ita etiam Juppiter, ubi hesitat mens animi cuidam studis indulgent necne ac sibi non satis sufficit supremam rerum gerendarum legens investigare dicitur et quod in fatis sit cognoscit. Quœ quidem ratio ἱερων τάλαντων imagine adumbratur » cité par Buchholtz précité.

ὑπὲρ μοῖραν (1). Ils se font une religion, nous dirions presque un point d'honneur d'obéir sans hésitation ni murmure à cette règle inéluctable qui les domine sans les asservir et les oblige sans les contraindre en rendant leur soumission aussi libre que le serait leur résistance. Il peut arriver que les dieux hésitent; par deux fois pour sauver des héros qu'il aime, Zeus voudrait transgresser la norme suprême. Mais l'heure de la mort est arrivée pour Sarpédon, pour Hector, la loi a parlé et il cède aux observations d'Athéné qui lui fait remarquer l'irrégularité de l'acte qu'il allait accomplir (2). Les dieux eux-mêmes, dit encore cette divinité à Télémaque, ne peuvent préserver du sort commun un héros qu'ils chérissent lorsque la fatale Moïra l'a saisie pour le plonger dans le profond sommeil de la mort (3). Ainsi l'homme est bien enserré dans les mailles du Destin et il y aura pour lui une incapacité d'autant plus remarquable à sortir de sa condition normale, de son αἶσα que cette fatalité immuable en impose aux dieux sans aucune autre distinction. Partout la nécessité est cachée dans l'universalité des êtres et l'inébranlable ἀνάγκη ne connaît ni nos vœux ni nos prières indifférente au mérite et au démérite. La loi commune qui est la loi de nature nous domine et nous écrase. Cependant les héros d'Homère ne se laissent pas abattre quand les plus grandes douleurs les accablent. Ils sont loin de verser dans le *nirvâna* du boudhisme : le

---

(1) V. *Iliad.* XX, 30 - XXI, 517. *Od.* I, 34. cit. sic ὑπὲρ αἶσαν par opp. à κατ'αἶσαν ou ἐν αἴσᾳ. *Il.* VI, 487.

(2) *Il.* XVI, 433, cf. I, 117. — Cicéron, *de divinat.* II, 10. « Addunt ad extremum, omnia levius casura, rebus divinis procuratis. Si enim nihil fit extra fatum, nihil levari re divina potest. Hoc sentit Homerus, qum quærentem Jovem inducit, quod Sarpedonem filium a morte contra fatum eripere non posset. Hoc quidem significat græcus ille in eam sententiam versus ;

Quod fore paratum est, id summum exsuperat Jovem.
(Le fatal avenir est au-dessus des dieux).

(3) *Od.* III, 236, Solon frag. 31 édit. Bergk. « Ce qui est une fois décidé par le destin, il n'y a pas de présage ni de sacrifice qui le conjure. — Philémon cité par Stobée (*Serm.* IX, p. 333) « Les hommes sont esclaves des rois, un roi l'est des Dieux, un dieu de la nécessité. » Hérodote (I, 91) dit aussi qu'il est impossible à la divinité d'échapper à l'étreinte fatale du destin. Comp. Sénèque le tragique. *Œdipe*, v. 980 et sq.

pessimisme qui caractérise la philosophie d'un Ulysse ou d'un Ajax ne va pas jusqu'à leur faire désirer la grande libératrice dont parle le poète.

Et toi, divine mort où tout rentre et s'efface,
Accueille tes enfants dans ton sein étoilé.
Délivre nous du temps, du nombre et de l'espace
Et rends nous le repos que la vie a troublé.

Il ne peut être également question pour eux de la résignation chrétienne si étrangère au génie grec. « Lorsque le mal surabonde, dit M. Hild, lorsque la volonté ploie sous les charges que la Moïra lui impose, son dernier cri n'est ni une parole d'abdication, ni une parole d'espérance, c'est une exhortation à souffrir quand même et à redoubler de courage : τέτλαθι δὴ κραδίη. Et inversement l'abdication devant la volonté supérieure de la Moïra ou de Zeus, c'est ce qu'Homère a trouvé de plus topique pour consoler des misères de la vie ceux d'entre les mortels qu'il n'a pas voulu revêtir d'héroïsme » (1).

L'univers nous prêche que tout s'est fait selon la loi de partage πάντά κατὰ μοῖραν. Il n'est pas permis aux mortels de lutter contre les immortels ni de les appeler en justice. Cette sentence de Théognis avait pris la valeur d'un proverbe. « Sortir du mal est sortir de son domaine et empiéter sur celui des dieux ; être heureux, c'est prendre à la divinité ce qui lui appartient, en vertu d'un droit supérieur, en vertu de la Moïra » (2). Les dieux nous ont départi la

(1) Voir par ex. *Od.* XVIII, 139 précité. Nous relèverions une pensée peu différente quant à la forme, chez Théognis. Faut-il rappeler *Od.* XI, 431 (Achille préférant être le mercenaire d'un homme voisin de la pauvreté, à peine assuré de sa subsistance, que de régner sur tous les morts) comp. *Il.* XVI, 453 et 572.

(2) Hild, *op. laudat.* Nous citerions volontiers dans ce sens quelque beaux vers de Philémon :

Ὃ δεῖ παθεῖν σε μηδαμοῦ σκέψε φευγεῖν
Φεύγειν γὰρ οὐ δυνήσῃ, εἴ σε δεῖ παθεῖν.
Τὸ πᾶν πεπρωμένον γὰρ οὐ μόνον τοῖς βροτοῖς
Ἄφευκτόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐρανόν.

— Cfer. C. Bos, *Le pessimisme dans l'antiquité* in *Rev. de synth. histo-*

souffrance, dit Pénélope à Ulysse, il leur aurait déplu que vivant l'un près de l'autre, il nous fut donné de jouir de notre bon temps et de parvenir ensemble au seuil de la vieillesse. Aussi puisque tout est nécessité, l'homme verra peu à peu des lois vivantes dans les manifestations de la volonté divine qui se modèle elle-même sur le destin. Les anciens Grecs remarque Hérodote, assimilèrent les forces de la nature à des dieux à cause de l'ordre qui règne dans l'univers (1). Par la suite, en effet, et de plus en plus apparaîtra cette idée qu'il y a de la proportion et de l'harmonie dans le cosmos. Homère parlait déjà de ce qui est convenable, αἴσιμος, conforme à l'Αἶσα Μοῖρα. Les Stoïciens signaleront une règle idéale qu'il est bon de suivre parce que adéquate à l'ordre universel.

---

rique juin 1903. Cet auteur montre après Caro que le pessimisme n'a jamais constitué chez les anciens un système, une *Weltansschauung*. — Le caractère dominateur de l'éthique antique c'est l'eudémonisme, la certitude, la confiance spontanée exclusive du découragement et du doute désillusionné qui font la base du pessimisme. — Ainsi les Stoïciens n'ont jamais déclaré que la vie fut un mal, car plus que tous les autres philosophes de l'antiquité ils furent des intellectualistes. Il dépend de l'homme de se rapprocher de Dieu jusqu'à l'égaler (à le dépasser presque) et le bonheur est réalisable au sein des pires tourments, puisqu'il réside dans le seul exercice de la raison que rien ne peut entraver.

(1) II, 52. Il s'agit des Pelasges.— Hérodote fait donc venir οἱ θέοι de θέντες, ceux qui ont établi et ordonné toutes choses.

CHAPITRE III.

I). Le VIe siècle et les théories naturalistes du monde de l'école pythagoricienne. — II). Les légendes de l'âge d'or. Le poème d'Empédocle. — III). L'orphisme et les rapports du pythagorisme avec les conceptions orientales.

I. — Dans un tableau d'ensemble de l'histoire du droit naturel, le jurisconsulte allemand Henri Ahrens, compte Pythagore au nombre des philosophes qui ont tenté les premières recherches sur les principes de la justice et du droit. Cette affirmation, sans être absolument inexacte, ne doit être acceptée que sous bénéfice d'inventaire. A vrai dire, ce n'est pas tant de Pythagore que de tout un mouvement de philosophie dite pythagoricienne qu'il conviendrait de parler. C'est moins cette personnalité un peu légendaire, que le siècle auquel elle appartenait qui nous intéresse. A la différence de quelques-uns de ses disciples, Polos, Archytas, par exemple, le maître n'a pas laissé de traité sur la justice (περὶ δικαιοσύνης). Peut-être comme Socrate n'a-t-il même rien écrit. Tout au plus est-il malaisé de se prononcer dans un sens ou dans l'autre. Il est remarquable qu'Aristote n'a jamais parlé de Pythagore, mais de ceux qu'on nomme pythagoriciens et qu'il désigne le plus souvent sous l'appellation de théologiens pour les opposer aux véritables philosophes, les physiciens (1). Telle a été à cet égard la manière de voir de toute l'antiquité. Et même encore de nos jours,

(1) Cfer *Métaphys.*, XII, ch. 6.

des auteurs enseignent qu'à défaut de témoignages précis, ce ne sont que des raisons générales qui nous déterminent à rapporter à Pythagore lui-même, quelques-unes des idées fondamentales du pythagorisme.

Ces réserves faites, nous admettons volontiers qu'il convient de faire remonter au VIe siècle les premières spéculations et les grandes vues d'ensemble d'une philosophie qui sut s'élever au-dessus des choses sensibles à des principes universels et saisir la justice sous une forme abstraite. Mais, nous l'avons dit, le VIe siècle est intéressant par lui-même à étudier. Il faut, croyons-nous, sans cesse se référer à cette époque si l'on veut comprendre le caractère de la philosophie pythagoricienne. Jamais le sentiment religieux n'avait été alors aussi intense, jamais les esprits n'avaient autant senti la nécessité de posséder un corps de doctrines morales et religieuses. C'est que la fin du VIIe et le début du VIe siècle avaient connu des misères, des souffrances morales et avec elles un besoin particulier de consolations d'ordre théologique (1). M. Th. Gomperz, qui a eu le mérite de mettre ce point important en pleine lumière, a démontré d'une manière définitive que cette époque avait été le théâtre d'une crise religieuse qui apparaîtrait elle-même comme un reflet d'une crise sociale (2). L'individu qui prenait de plus en plus conscience de sa personnalité, se sentit faible et isolé. « Cette fois encore, les misères des temps ont fait apprendre à prier ». Le culte officiel avait beaucoup perdu de son prestige ; il paraissait froid et très éloigné des besoins actuels. On vivait toujours, d'autre part, sur les données mythologiques fournies par Homère et Hésiode. L'œuvre de ce dernier poète, dont l'influence devait se prolonger bien au-delà du Ve siècle, était encore très vivante. Si sa théogonie paraissait un peu naïve et insuffisante, l'écho de certaines aspirations contenues dans ce poème, ainsi que dans cet autre monument *les Œuvres et les Jours* était resté des plus profonds. Ces travaux répondaient même, dans une certaine

(1) Bidez, *La biographie d'Empédocle* (*Recueil des travaux publiés par la Faculté de philos. et des lettres de Gand*, 12e fascicule), 1894, p. 133.

(2) *Les penseurs grecs*, I, p. 147-148.

mesure, aux sentiments de l'époque. M. Gomperz nous montre les victimes de la conquête et d'un régime oligarchique sans pitié jetant leurs regards éperdus vers un au-delà meilleur et attendant de la divinité la compensation des malheurs soufferts en ce monde. Hésiode avait peint précisément le développement de la civilisation entraînant à sa suite une foule de défauts et de vices, de dangers et de malheurs. On se représentait encore avec lui la mollesse, la fourberie, la débauche, la prodigalité et l'amour du faste comme les conséquences inévitables des progrès de la société dans la voie des inventions, de l'extension de ses relations, de l'augmentation de ses besoins (1). Il en a été de même, comme on l'a remarqué très justement au début du prophétisme en Israël. Le prophète voit la civilisation qui progresse, le luxe, les arts, le bien-être et tout cela l'offusque, il a soif de justice, c'est-à-dire d'égalité (2). On était resté sous l'impression de cette œuvre qui évoquait une sorte de retour vers les temps passés et laissait percer, en de nombreux passages, un regret au souvenir de la simplicité et de la tempérance des ancêtres de l'âge d'or où l'ignorance de la civilisation et des arts avait sauvé la société des maux qui l'accablaient aujourd'hui. Car, c'est bien là l'idée maîtresse qui se dégageait des détails et des variantes mythologiques. Les hommes, racontait la théogonie d'Hésiode, coulaient des jours heureux sous le gouvernement de Kronos. Ils ne connaissaient ni les malheurs, ni la vieillesse, ils étaient semblables aux dieux, ils vivaient comme des dieux (ὥσπερ θεοί ἔζωον) (3), ou encore — et

---

(1) Maury, I, p. 367.

(2) Declareuil, p. 191.

(3) Maury remarque que Pausanias, plus de cinq siècles après, imbu de la même croyance, s'exprimait ainsi en parlant de Lycaon : « Les hommes de ces temps étaient, à cause de leur justice et de leur piété, les hôtes et les commensaux des dieux. C'est pourquoi les dieux les récompensaient promptement, lorsqu'ils étaient vertueux, et les punissaient de même, lorsqu'ils commettaient quelque crime ; mais aujourd'hui que la méchanceté est portée à l'excès et a gagné toutes les villes et tous les pays, on ne voit plus d'hommes placés au rang des dieux, si ce n'est par de vaines apothéoses qu'invente la flatterie, etc. » Paus., VIII, 2.

voici la philosophie de cette mythologie — comme des démons. Démons, Δαίμονες ce sont *ceux qui savent*, *qui connaissent*, ce sont les *principes intelligents* qui régissent le monde (1). A cette époque bienheureuse, les hommes étaient donc sur le même pied que les dieux, ils gouvernaient l'univers, de concert avec eux. Ils faisaient régner sur la terre — et l'on retrouve ces légendes développées par Platon — la paix, la liberté et la justice. On sait le complément des narrations de l'âge d'or, les mythes de Prométhée et de Pandore. Prométhée, l'esprit clairvoyant et prophétique (2), ravit aux cieux le feu qui doit assurer la supériorité de l'homme et la naissance des arts. La découverte de la science — ce que la mythologie appelle tout court le rapt du feu — détermine dans une certaine mesure l'apparition des maux sur la terre. On connaît les paroles de Zeus à Prométhée qui rappellent si singulièrement le langage du Père Éternel interdisant au premier homme, dans la tradition chrétienne, le fruit de la science, la science du bien et du mal « Σοί τε αυτῷ καὶ μέγα πημα και ανδράσιν εσσομένοισι ». Ce feu volé sera pour toi-même et pour les générations à venir un grand mal. En échange de la lumière qu'ils ont dérobé (αντι πύροσ) Zeus leur enverra un mal

---

(1) Etymolog. δαίω, j'apprends. Hésiod., *Trav. et Jours*, v. 121. Or, depuis que la Parque a dérobé cette race d'hommes, ils sont appelés démons, habitants sacrés de la terre, tutélaires gardiens des hommes mortels. Ces vers sont cités au *Cratyle* de Platon, qui donne ces étymologies : « parce qu'ils étaient sages et habiles, Hésiode les a appelés démons, ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονὲς ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε, p. 398 b. Il a raison de dire qu'à l'instant de la mort, l'homme vraiment bon est appelé à une haute et glorieuse destinée, et, recevant son nom de sagesse, devient démon. Et moi j'affirme à mon tour que quiconque est δαήμων, c'est-à-dire homme de bien, est véritablement démon pendant sa vie et après sa mort, et que ce nom lui convient proprement ». Voyez encore *Républ.*, V, p. 469, et *Lois*, IV, p. 717. Autres textes dans Mullach, I, XXI. Héraclite dira ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 68, *Mull*, I, 324). Diké et Aïdos sont au nombre de ces δαίμονες que Zeus a répandus sur la terre pour être les gardiens des hommes, observer les actions bonnes et mauvaises, donner la richesse à ceux qui les vénèrent, le châtiment à ceux qui les méconnaissent. *Op. et dies*, 273 et sq. Servius *Ad. Œn.*, 3, 111, « dœmones qui totum sciunt » Cf. Welcker, *Gr. Gott.*, t. I, p. 138.

(2) Hés., *Theog.*, 507-528. Apoll., *Argon.*, III, 1087.

dont ils se réjouiront dans leur cœur, la concupiscence, les mauvais désirs et les fausses joies de l'âme — *mala mentis gaudia.*

Le mythe de Pandore, c'est l'apparition de la femme avec l'influence pernicieuse que la société exerce sur son caractère léger, volage et faux, auquel il faut rapporter encore pour une autre part les misères existantes. Car il n'y a plus ni vertu, ni franchise, ni justice, ni fidélité au serment. L'humanité est frappée de décadence matérielle et morale depuis qu'elle s'est éloignée du sentier de l'innocence primitive ; elle a toujours été plus avant dans la voie du mal. Il n'y a plus lieu qu'à l'espérance. On croirait lire la Genèse, tant il est vrai que les mêmes mythes se sont présentés aux créateurs des théogonies primitives et leur ont suggéré toujours les mêmes orientations. C'était bien là l'état des esprits au VIe siècle. Les hommes de cette époque étaient enclins à croire que leurs souffrances avaient pour cause le mécontentement des dieux, et voilà pourquoi nous pensons que les poèmes des âges précédents répondaient encore à leurs aspirations les plus intimes. Si nous ajoutons que l'on peut relever, en outre, dans la vieille théogonie hésiodique le sentiment de l'égalité des droits de la société humaine, des droits au bonheur et à la rémunération des œuvres, l'on comprend facilement l'influence si persistante de ces poèmes à l'époque qui nous intéresse ; mais là devait s'arrêter aussi cette influence. Les anciennes prescriptions de culte étaient moins suivies, nous voulons parler particulièrement de l'observation des mystères qui ne se distinguaient pas des cérémonies publiques par leur nature et leur caractère religieux. Avec le VIe siècle on se trouvait pour ainsi dire à un tournant de la pensée religieuse en Grèce.

Il y a une évolution marquée qui se caractérise par l'apparition du mysticisme. Les mythes ne se transforment pas précisément, ils ne suffisent plus, ils sont épars, sans relation aucune avec certains préceptes de morale. Or, de plus en plus, sous une poussée mystique due à des influences orientales, la morale offrira une liaison intime et presque absolue avec la religion. La spéculation scientifique s'annonce de son côté. Telle est la double tendance du VIe siècle. L'on demandait des prophètes capables de donner un corps et une direction aux pensées, capables de coordonner les

doctrines morales et religieuses en même temps que de répondre aux exigences scientifiques naissantes. La théogonie un peu naïve d'Hésiode devait faire place aux cosmogonies. Un historien de la philosophie pythagoricienne a précisément exposé cette situation en apparence antinomique. « Les poètes épiques, fait-il remarquer, qui ont créé, formulé, enrichi la tradition sacrée des mythes et le riche fonds des légendes divines ou héroïques, ont terminé leur œuvre. La veine créatrice des mythes est épuisée, la source des récits légendaires est tarie. La poésie gnomique n'est pas en état de fonder la vie sur des principes suffisamment larges et élevés. Sa morale, toute humaine et toute pratique, n'a pas d'assez hautes visées. Les aspirations supérieures, sublimes, de l'âme éprise de la perfection et de l'amour de la vérité, le noble et nouveau tourment de savoir et de croire ne trouvent pas en elle leur satisfaction et la réclament. La disposition générale des esprits, étendue autant que forte, est une disposition religieuse qui se manifeste par un goût de vie intérieure, de perfection morale, et par une tendance superstitieuse au merveilleux et au surnaturel, au mysticisme dans les idées, à l'ascétisme dans la pratique » (1). Les travaux de Grote, de Lobeck et de Lang ont démontré d'une manière péremptoire qu'entre 620 et 500 avant Jésus-Christ, l'Hellade fut certainement le témoin d'un étrange développement de craintes superstitieuses et de cérémonies mystiques destinées à les apaiser. L'Egypte et l'Asie, dit M. Lang, se révélaient plus entièrement à la Grèce qui comparait sa propre religion aux croyances et aux rites des autres peuples. De même, remarque encore cet auteur, que lorsque le vieux monde était à la veille d'accepter le christianisme, un déluge de superstitions orientales et barbares se répandit dans l'esprit des hommes, de même, avant que se levât l'aube de la philosophie grecque, le mysticisme et les terreurs spirituelles firent leur irruption en Grèce (2). Cette

---

(1) Chaignet, *Pythagore et la doctrine pythagoricienne*, I, p. 105.

(2) *Mythes, cultes et religions*, trad. Marillier, p. 270, et Grote, I. 502-509, IV, 874. Lewes remarque aussi « que les faits nous portent à croire que l'aurore de la pensée scientifique coïncide en Grèce avec un grand mouvement religieux dans l'Orient (*Geschichte des ant. Phil.*, Berlin, 1871, I, p. 112).

époque se caractérise par une diffusion de confréries distinctes, de rites mystiques, de cérémonies expiatoires qu'on ne retrouve pas dans la période homérique. C'est alors qu'on peut relever la plus ancienne influence de la secte orphique, qui a dû si profondément influencer la philosophie pythagoricienne et sur laquelle nous reviendrons bientôt. En ce temps-là florissait Thalétas, législateur et magicien, Aristéas de Proconnèse célèbre lui aussi par sa science magique et qui passait pour le plus habile des enchanteurs. On cite encore Epiménide de Crète, auteur, paraît-il, d'une théologie, la première, dit-on, qui fut écrite en prose, et en même temps législateur renommé, ami de Solon du reste : en cette qualité il aurait tenté, peu avant Pythagore, une grande réforme morale et religieuse en ne craignant pas, pour arriver à ses fins, de recourir, d'après Plutarque, à des pratiques religieuses et superstitieuses. C'est enfin l'époque de Pythagore et d'Onomacritos. On le voit par cette réunion de personnages qui réunissent à la fois les qualités de poètes, de philosophes, de magiciens et de législateurs, combien nous avons raison de parler de ce besoin de savoir et de croire qui traversa le VIe siècle et marqua si fortement cette période. Le sentiment religieux alors si intense, les pratiques superstitieuses, l'amour du merveilleux, tout cela devrait, semble-t-il, exclure un effort spéculatif quelconque et arrêter le progrès des recherches purement rationnelles. Or, c'est le contraire qui se produit. La religion grecque, loin de contrarier l'œuvre de la pensée réfléchie, contenait à l'état latent la philosophie ou si l'on aime mieux les germes d'où devaient sortir plus tard les purs concepts philosophiques. Les mythes ne contenteront pas toujours l'esprit hellénique qui s'ingénie à rechercher les raisons de ces faits merveilleux. Les rêveries religieuses se complètent et s'éclaircissent, pour ainsi dire, grâce aux interprétations qu'elles font naître. La préoccupation du surnaturel loin d'étouffer la raison, l'appelle au contraire à son aide « pour coordonner les croyances en un tout systématique et tenter une explication des mythes sacrés ». Nous tenions à mettre en lumière ces deux tendances qui nous paraissent expliquer l'histoire de la pensée pythagoricienne en même temps qu'elles nous permettent de revenir sur une des idées fondamentales de ce travail.

Nous avons indiqué plus haut la double forme qu'a revêtu le système du droit de nature avec la conception des poètes et celle des philosophes : la δίκαιον φύσει serait le résultat d'une fusion de légendes d'origine religieuse en même temps que d'une doctrine purement philosophique. Aux yeux des poètes, tels qu'Homère et Hésiode, de même que pour Orphée, Musée et Amphion qui ont profondément imprégné le pythagorisme, la justice était la réalisation terrestre de la volonté divine. D'après Hésiode, Zeus est Dieu du bien, de la justice par excellence, Θεμίστιος, c'est lui qui châtie et qui protège le juste. Chez lui comme chez l'auteur de l'Iliade la justice émane de Dieu, ou pour parler son langage mythique, Diké née de Zeus est belle et respectable même aux habitants du ciel. Elle est la fille de Zeus comme Métis la sagesse est son épouse. Dieu, suivant un vers célèbre des orphiques, est le commencement, le milieu et la fin de tout être

Ζεύς κεφαλή, Ζεύς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται.

Il marche en ligne droite conformément à sa nature en même temps qu'il embrasse le monde. La justice le suit toujours prête à punir les infractions à la loi divine et à donner son appui aux victimes. Dieu est la justice et quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement sur ses pas (1). Certes, comme le dit Edouard Zeller, il y a loin de la croyance en une divinité qui gouverne le monde à une connaissance et à une explication scientifiques de l'unité des choses. Mais, ajoute

(1) Ce frag[t] orphique est cité par Platon, *Lois*, IV, 715 d. cfer. Procl. in *Platonis Theol.*, VI, 8, 363. Apulée *de mundo* (Zeller, I, 62, note). A rapprocher du pythagor. Archytas ap. Jambl. *Prot.*, c. IV, 160. V. Lobeck, *Aglaophamus*, I, 530. — Les épithètes de δίκαιος et de θεοσεβής ne sont presque jamais séparées chez ces vieux auteurs. Les idées de piété et de justice ont toujours été liées dans l'esprit des anciens. Comp. Platon, *Philèbe* 84, p. 519. Bekker. Nœglesbach (*Hom. Theolog.*, sect. V, p. 13) dit très bien : « C'est le point de vue caractéristique de la morale homérique, que les sphères du droit, de la moralité et de la piété, chez le poëte, ne se séparent nullement encore, en sorte que l'homme ne pouvait être, par exemple, δίκαιος sans être θεουδής mais qu'elles sont réunies en une unité non encore développée. » La tempérance et la justice sont, aux yeux d'Aristophane comme pour Xénophon, les

ce même auteur, la foi religieuse participe de la science par un caractère qu'elle conservera toujours. Même sous une forme polythéiste comme celle qui régna en Grèce, elle implique que ce qui est et ce qui arrive dans le monde dépend de certaines causes soustraites à l'observation sensible. La philosophie et la religion des anciens s'accordent parce qu'elles considèrent l'une et l'autre les phénomènes sous le même angle et les rangent sous les mêmes causes générales. Seulement la religion donna naissance à la crainte de la puissance des dieux courbés eux-mêmes sous le joug d'un *Fatum* impitoyable. La philosophie, au contraire, tend pratiquement à inculquer la croyance en la bonté et la sagesse divines, et théoriquement à rechercher les causes de cette sagesse dans les lois de l'univers. La conception de la justice sera dès lors un peu plus épurée. Δίκη s'identifiera avec le vrai, avec le beau ; en elle prédominera l'idée d'ordre, de cosmos. L'ordre, le beau dans les conceptions grecques ne sont que des synonymes du bien, aussi sont-ils souvent réunis avec l'expression de καλοκάγαθον (1). Le bien à son tour est en nous, il est dans la nature, dans une vie réglée conformément à ses prescriptions. Ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει telle a toujours été la devise hellénique. L'homme qui recherche le bien n'a qu'à parfaire en lui la nature bien plutôt que d'en dépasser les limites. Pour entrer en communication avec la divinité il n'a pas à s'élever très haut, il la découvre en lui-même, il se trouve en parenté avec elle. La vertu, telle que les Grecs la révèrent et la pratiquèrent, est active et rayonnante. Elle est faite de raison, mais d'une raison qui n'est que la nature débarrassée de ses entraves. Elle ignore l'extase et la mortification (2). Bien diffé-

---

premières vertus de l'honnête homme. Voyez par exemple ce passage des *Grenouilles* :

Τῶν πολιτῶν θ'οὓς μὲν ἴσμεν εὐγενεῖς καὶ σώφρονας
Ἄνδρας ὄντας καὶ δικαίους καὶ καλούς τε κἀγαθοὺς — 728-729.

(1) Declareuil, p. 190.

(2) Thamin *Saint Ambroise et la mor. chrét. au IVe s.*, p. 444. — « Les dieux des Hellènes n'ont de goût que pour ce qui est sain et entier, non pour les mutilations et l'ascétisme. » C. Boetticher, *Baumkultus der Hellenen*, p. 318. Ce sont également les termes dont se sert de Curtius, II, p. 36. Il faut,

rente de la religion chrétienne, la religion grecque ne commande pas une rupture irrémédiable avec la nature, en partant d'une distinction de l'homme suivant la chair et de l'homme suivant l'esprit. Au lieu de contrarier, ainsi que le fait le christianisme, les inclinations naturelles, elle considère au contraire, suivant la remarque de Zeller, tout ce qui est naturel à l'homme comme légitime aux yeux de la divinité. Les Grecs estimaient en d'autres termes, pour employer une expression de notre grand libre-penseur Bayle, que tout homme qui fait un usage convenable de sa raison est orthodoxe à l'égard de Dieu. L'homme le plus divin, dit encore Zeller, est celui qui déploie le mieux les forces humaines, et l'accomplissement du devoir religieux consiste essentiellement à ce que l'homme fasse, en vue d'honorer la divinité, ce qui est conforme à sa propre nature (1). Et le savant historien de conclure : « De la religion naturaliste des Grecs devait sortir une philosophie naturaliste ». C'est précisément cet accord entre la philosophie et la religion antique — dû en grande partie, comme on l'a déjà dit, à l'ignorance de l'idée d'évolution — c'est cette connexité intime entre les données religieuses et les systèmes philosophiques que nous allons étudier dans l'école pythagoricienne. Au premier abord, à un examen superficiel, sa théologie et sa morale paraissent s'être constituées indépendamment de ses théories cosmogoniques. Mais ce n'est, croyons-nous fermement, qu'une apparence. Tout le système procède de la même inspiration. Ce qui nous reste du poème

---

bien entendu, mettre de côté les philosophes stoïciens de la première période, qui, comme le dit quelque part M. Boutroux, développent la vie, mais une vie réduite au λόγος, à la raison dépouillée des sentiments.

(1) Aussi les Grecs, qui n'ont jamais connu de corps sacerdotal régulier, n'ont-ils pas eu à se préoccuper des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Zeller, *loc. cit.* Curtius, *ibid.*, 28 : « Certes il n'était nullement dans la nature des Hellènes de séparer par la pensée deux choses qui se pénétraient en réalité aussi profondément l'une et l'autre que l'Etat et la religion, ni de les comprendre comme opposées entr'elles. Au contraire, ils étaient portés à les concilier par leur sens si droit et leur heureuse aspiration vers l'harmonie. » L'harmonie fut toujours parfaite entre l'Etat et la religion, par la raison qu'ils se confondaient étroitement l'un avec l'autre. Guiraud, p. 369. V. aussi Schœmann, t. II, p. 515.

d'Empédocle sur l'âge d'or n'est pas moins philosophique et partant ne nous intéresse pas moins au point de vue spécial qui nous occupe que les beaux fragments d'Archytas qui reflèteraient, paraît-il, la pensée même de Pythagore.

Pythagore — nous l'avons déjà dit — n'a probablement laissé aucun ouvage. Quelques sentences morales formulées dans un recueil « les Vers Dorés » (Χρυσέα ἔπη) lui sont encore fréquemment attribués. On tend, il est vrai, de plus en plus à regarder leur origine comme incertaine et ils ne peuvent suffire à la gloire du grand philosophe. Un de ses commentateurs, Hiéroclès, connu par un fragment sur la notion du juste, appelait cette philosophie une philosophie sacrée et en vantait le caractère mystique, en quelque sorte sacerdotal. Il est peu admissible qu'il ait voulu faire allusion par là à ce petit catéchisme qui n'édicte que des règles de morale pratique telles que le respect des dieux et des parents, la fidélité envers ses amis, les vertus de justice et de modération envers tous les hommes, l'examen régulier de conscience. L'œuvre de Pythagore doit être cherchée ailleurs. Les légendes merveilleuses qui entourèrent sa vie et firent de lui une sorte de dieu révèlent une influence puissante qui a dû s'exercer d'une autre manière que par des exhortations et des conseils de pure pratique. Le grand rôle qu'il a dû jouer tient dans son enseignement scientifique qui ne fut pour ainsi dire qu'un épisode d'une tentative de réforme politique, législative et religieuse, à laquelle nous avons fait allusion et qu'il n'est pas inutile d'exposer maintenant dans ses grandes lignes.

Comme Epiménide, Pythagore semble avoir été avant tout un législateur. Les auteurs de l'antiquité qui nous ont quelque peu renseigné sur lui le représentent volontiers sous ce jour. Pythagore aurait accompli de nombreux voyages. Cicéron le montre en Egypte et en Perse. Strabon et Justin en Egypte et à Babylone. Un auteur assez mal connu, Nanthès, s'accorde également avec ces auteurs pour le faire voyager en Egypte, il ajoute aussi qu'il aurait vu le Chaldée. Hermippe et Alexandre Polyhistor paraissent admettre qu'il aurait visité la Phénicie et la Judée. D'autres se bornent à supposer ces voyages. A vrai dire, il y a plutôt sur cette

question une tradition constante qu'une certitude absolue. Sans entrer dans le détail d'une controverse si souvent ouverte en la matière, nous ne nous croyons pas obligés d'adopter le scepticisme de certains historiens du pythagorisme à cet égard (1). Les Grecs n'étaient pas seulement d'habiles commerçants, ils étaient

(1) Edouard Zeller appartient à cette catégorie d'historiens. Il fait remarquer que les témoignages des écrivains de l'antiquité ne peuvent être invoqués qu'avec une extrême réserve, alors même que ceux-ci connurent les témoins dont ils se sont inspirés. Il a du reste la partie facile pour démontrer leur absence de sens historique et les préventions dogmatiques des doctrines de l'époque qui s'imposaient tellement à eux, « que nous ne pouvons nous fier qu'à un très petit nombre de ces récits en ce qui concerne la conformité aux sources mêmes, et que nous ne pouvons nous fier à aucun s'il s'agit de déterminer exactement la valeur et l'origine de ces sources, de distinguer sûrement l'authentique de l'inauthentique, la fable de l'histoire. L'indécision des anciens conduit donc Zeller à conclure que toutes les traditions relatives aux voyages de Pythagore sont sans aucun fondement historique, étant toutes nées de l'hypothèse absolument invraisemblable, selon lui, de l'origine orientale et étrangère de ses principes philosophiques. (V. t. I, 29 et sq. et 456). L'intérêt de la question, en appparence négligeable, est, on le comprendra tout de suite, de premier ordre. Comme nous le verrons avec la section consacrée à l'orphisme, il semble qu'il faille faire entrer en ligne de compte dans la formation de la philosophie pythagoricienne des influences orientales. Or nous nous inscrivons en faux, dès à présent, contre la solution donnée par Ed. Zeller. Nous croyons que la philosophie grecque a eu des rapports avec l'Orient et qu'elle ne pourrait pas s'expliquer toute entière comme le voudrait cet auteur, par des sources purement indigènes. Ceci posé, nous admettons parfaitement que les témoignages et les assertions d'auteurs plus ou moins dignes de foi ne peuvent suffire pour trancher un débat aussi grave. Il est non moins évident qu'à défaut de preuves historiques, il ne faudrait pas abuser de la méthode par induction qui a fait soutenir à des auteurs comme Gladisch que Pythagore aurait renouvelé la morale des Chinois. Mais nous ne nous refuserions pas à admettre avec d'autres (M. Röth, par exemple, *Gesch. der abendlaendischen Philosophie*, Mannheim, 1855), que Pythagore ait pu voir l'Egypte et la Perse (voir Hérodote, II, 81) et que c'est à la religion de l'Egypte qu'il devrait une certaine partie de son système, dans lequel il serait encore facile de démêler les doctrines persiques de Zoroastre. (On trouvera l'indication des travaux auxquels nous faisons allusion dans Chaignet, I, p. 37 et sq.).

Nous nous en voudrions de ne pas reproduire en terminant ce joli passage de Gomperz, p. 104, qui résume partiellement la discussion : « Mercenaires et

[redacted]

avant tout avides de savoir et de voir. Le commerce exige des voyages, mais de plus à cette époque les voyages étaient la seule source d'informations et l'un des meilleurs procédés d'éducation et d'expériences philosophiques. Les Pythagoriciens recommandaient expressément cette méthode d'instruction. Un fragment d'Archytas dit, en effet, à ce sujet : « Il y a deux voies pour arriver à la sagesse, l'une est de posséder la science mathématique et spéculative ; l'autre de voir le monde, de se mêler aux affaires, et de les voir, et de s'y mêler de sa personne même, pour en recueillir l'impression vive et fraîche. L'étude abstraite, sans la pratique de la vie et l'expérience des hommes, comme l'expérience sans la méditation spéculative, ne donnent ni une vraie connaissance, ni une vraie sagesse. On a l'esprit également aveuglé, tantôt quand il s'agit de juger les faits particuliers, tantôt quand il s'agit de s'élever aux idées générales » (1). Nous ne comprenons pas dès lors la répugnance qu'éprouvent tant d'auteurs à la pensée que Pythagore ait pu entreprendre d'aussi nombreuses traversées. Il faudrait plutôt s'étonner, dit M. Chaignet, qu'il n'ait pas obéi à l'impulsion naturelle qui entraînait, à cette époque, les intelligences anciennes et qui faisait des voyages comme une préparation universelle et nécessaire à l'étude et à la science.

Les historiens de l'antiquité se plaisent à répéter que partout où son influence pouvait pénétrer l'esprit de faction et discorde s'évanouissait comme par enchantement. Frappé des misères et des imperfections humaines il travaillait à y rémédier en rétablissant l'autorité des lois, l'union et l'harmonie dans laquelle il faisait consister la perfection de l'état politique. Il n'y a pas de plus grand mal pour un Etat que l'anarchie : tel est le principe fondamental de

---

négociants, marins en quête d'aventures et colons avides de combats, les Hellènes se sont trouvés de bonne heure en rapports multiples et étroits avec des peuples étrangers. Au bivouac, au bazar et au caravansérail, sur les ponts des bateaux qu'éclairaient les étoiles, et dans le demi-jour intime de l'appartement conjugal, que l'émigrant grec partageait si souvent avec une indigène se faisait un échange perpétuel d'entretiens qui, sûrement, ne roulaient pas moins sur les choses du ciel que sur celles de la terre.

(1) Cité par Chaignet, p. 39 et 40.

la philosophie pythagoricienne. Pythagore est un peu de l'avis du célèbre gnomographe Procylide. Cet auteur qui florissait du reste à peu près en même temps que lui, d'après Eusèbe, avait buriné cette maxime souvent attribuée à quelques autres : « N'ayez nulle confiance dans le peuple, ce n'est qu'un vil caméléon. Le peuple, l'eau et le feu sont trois fléaux intraitables. On n'en approche pas impunément lorsqu'ils sont irrités (1). Les réformes politiques et sociales doivent s'opérer par voie d'organisation légale. Les lois seules assureront cet état de paix et de sécurité qui laisse à l'homme le temps de songer à ses intérêts moraux, de cultiver les sciences et les arts, loin des troubles, de l'indifférence ou des passions populaires. Tant qu'il ne voit pas sa condition protégée et ses droits respectés, c'est la conservation de sa personne et de sa famille qui occupe toute son activité. Le règne des lois est une des premières conditions du progrès moral. Pythagore aurait, d'après la tradition, donné des lois aux cités italiennes. Par lui-même et ses adhérents il mettait en pratique la plus parfaite politique en organisant l'aristocratie, c'est-à-dire comme chacun sait, le gouvernement des meilleurs. Archytas de Tarente dans un fragment célèbre sur la loi et la justice (περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης) nous fait connaître précisément ce gouvernement qui avait les préférences de Pythagore. « La loi et la constitution la meilleure doivent être composées de toutes les autres constitutions. Il faut que la loi soit non seulement belle et bonne mais encore que ses différentes parties se fassent mutuellement opposition : c'est par là qu'elle sera puissante et durable (2).

---

(1) Aussi bien pourrait-on appliquer à la politique de Pythagore le mot bien connu de Platon : « La foule est mauvais juge de ce qui est beau et bon (Φαῦλος κριτής παντὸς καλοῦ πράγματος ὄχλος). Voir note suivante.

(2) *Frag. polit.*, 22. Extr. de Stobée, 43-120, t. II, p. 135 in Chaignet, I, p. 299 à 304. Aussi demande-t-il une constitution mixte analogue à celle de Lacédémone, où les trois principes de gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, étaient unis dans un rapport harmonieux. « La constitution de l'Etat, écrit Hippodamos, sera vraiment solide si elle est composée par le mélange des diverses formes du gouvernement. Je ne veux parler ici que des formes naturelles, et non de celles qui sont contraires à la nature. Par exem-

L'école cherchait en somme un moyen terme entre la licence et l'anarchie ; c'est toujours la préoccupation de l'harmonie. Et c'est cette notion, comme le remarque Chaignet, qui fait le caractère original et le mérite éminent de sa conception philosophique. Sans les principes d'autorité, de stabilité et d'ordre, l'humanité ne saurait subsister. Tout dépend du bon règlement (εὐνομία), dit Hippodamos de Thurium, qui se rattache également à la pensée pythagoricienne ; à défaut de cette condition nul ne peut rencontrer le souverain bien, ni le garder s'il l'a une fois rencontré. Elle implique, en effet, la vertu puisque c'est elle qui fait les natures droites, les mœurs, les institutions et les lois les meilleures, les raisons saines, la piété et le respect des choses saintes. L'homme heureux devra donc vivre dans un état bien réglé qu'il lèguera tel à ses descendants. Mais celui qui aspire à commander doit non seulement avoir la science et la puissance de bien commander, il faut encore qu'il aime les hommes, car il est contradictoire qu'un berger haïsse son troupeau. Les gouvernants et les gouvernés seront ainsi unis par les liens de l'amour. Bien avant Platon les disciples de Pythagore ont insisté sur cette idée que chaque citoyen doit avoir son rôle dans l'ensemble de la cité.

On a parlé plus haut d'organisation légale. C'est par l'Etat et la constitution politique que sera réalisée cette société parfaite qui fait de tous ses membres autant de frères. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de retrouver ces théories générales. L'esprit grec, dit très bien Ahrens, reconnait sans doute la personnalité et les droits

---

ple, la tyrannie ne peut convenir aux cités, pas plus que l'oligarchie. Il faut donc introduire dans la constitution la royauté, en second lieu l'aristocratie. La royauté est une sorte d'imitation de l'ordre divin et ne peut que difficilement se conserver pure entre les mains des hommes sans dégénérer par le luxe et l'insolence ; aussi ne faut-il pas l'admettre sans réserve, mais dans la mesure du possible et de l'utilité. A plus forte raison faut-il introduire dans l'Etat le principe aristocratique, parce qu'il fait naître plusieurs chefs qui sont animés d'une émulation mutuelle. La démocratie est aussi d'une absolue nécessité. En effet, le citoyen qui est un membre de l'Etat doit recevoir une part d'honneurs et d'avantages. Mais il ne faut pas trop accorder d'influence au vulgaire, parce qu'il est plein d'audace et d'emportement. (Stobée, *Floril.*, XLIII).

du citoyen pris individuellement, mais il les subordonne au tout auquel se rattache essentiellement l'existence du particulier et de son droit. Ce tout est l'Etat qui doit refléter la beauté de la nature, et dans lequel les parties, c'est-à-dire les individus, sont intimement unis et le réalisent ainsi par leur union, de telle sorte que l'Etat présente l'aspect d'une communauté libre, véritable chef-d'œuvre constituant un tout parfait et se suffisant à lui-même (1). La division des classes en magistrats, guerriers et artisans, remonte à ce même Hippodamos. La classe pensante commande, la classe ouvrière obéit, la classe guerrière commande et obéit en même temps. Mais le fonctionnement de ces parties ou l'action par laquelle elles tendent à un effet commun dépend de ces trois causes : les connaissances ou la science en général, les mœurs et les lois. Telle est la triple source de l'instruction et du perfectionnement des citoyens. Les sciences les instruisent et leur inspirent le désir de la vertu ; les lois les contraignent à la pratiquer par la crainte des châtiments et l'espoir des récompenses ; les mœurs façonnent leurs âmes comme la cire, en leur imprimant une seconde nature par l'empire de l'habitude (2) ». C'est sur ces bases que Pythagore fonda son *ordre* à jamais célèbre. Nous n'entendons pas décrire l'organisation, la constitution et les règlements de cette société, ce serait sortir des cadres de notre étude. Nous ne voulons qu'en retenir l'idée maîtresse. Le philosophe de Samos se serait proposé dans sa constitution d'établir entre tous les membres de cet Etat une communion étroite analogue à celle d'une famille. On l'a comparé d'une manière très ingénieuse à l'Eglise catholique romaine ou plus exactement à l'Institut des

(1) *Encyclop. jurid. ou Exposit. organique de la science du droit privé public et international sur les bases de l'éthique*, t. II, p. 101-5. — Ces lignes d'Ahrens nous permettent de comprendre un passage un peu confus du fragment d'Archytas précité. « Le mieux serait que l'Etat fut organisé tout entier de telle sorte qu'il n'eut besoin en rien des étrangers, en ce qui concerne sa vertu et sa puissance, ni pour quelqu'autre cause que ce soit. De même que la bonne constitution d'un corps, d'une maison, d'une armée, c'est d'avoir en soi-même et non en dehors de soi le principe de son salut ; car, par là, le corps est plus vigoureux, la maison mieux ordonnée. »

(2) Stobée, *loc. cit.*, XLI, 92, 93. V. Arist., *Polit.*, II, p. 1267 et sq.

Jésuites, et si cette opinion peut paraître un peu hasardée il n'en reste pas moins que les traditions les plus vraisemblables nous autorisent à placer le centre de vie de la communauté pythagoricienne dans un corps de doctrines religieuses. Comme Platon à qui nous le comparerions plus volontiers, Pythagore prescrit l'obéissance aux magistrats et à la loi comme la première des vertus.

Tout le monde connaît la fameuse formule « αὐτὸς ἔφα » traduite plus tard par les mots : *Magister dixit ;* le pythagoricien semble soumis à la raison du maître dont la parole fait loi et même fait la loi. Cette soumission n'est pas cependant purement passive, c'est l'adhésion sincère de l'esprit qui s'en remet sans contrainte à ce qu'il croit la voix de la vérité. Il faut obéir aux lois, les respecter, les maintenir, ne pas les changer (1). Mais, nous le répétons, l'obéissance qu'on leur doit provient d'une conviction laborieusement réfléchie (2). On obéira aux lois, dit encore Archytas, parce qu'elles sont conformes à la raison, à la nature des choses. Et c'est le cas de citer d'une façon un peu plus complète que précédemment, ce fragment auquel nous revenons si souvent parce qu'il nous semble avoir affirmé, pour la première fois peut-être, la notion d'un droit naturel. « Il faut que la loi soit conforme à la nature, qu'elle exerce une puissance effective sur les choses et soit utile à la communauté politique : car si l'un de ces caractères ou tous lui manquent, ce n'est plus une loi ou du moins ce n'est plus une loi parfaite. Elle est conforme à la nature si elle est l'image du droit naturel qui se proportionne et attribue à chacun suivant son mérite ; elle est puissante si elle est appropriée aux citoyens qui doivent lui être soumis ; elle est utile enfin si elle n'est pas monarchique et ne constitue pas de privilèges (3). Il semble que Pythagore ait fait le rêve d'une société communiste où règnerait l'égalité la plus absolue, et par ce côté il se révèlerait, ainsi qu'on vient de le dire, comme un véritable précurseur de Platon. Ce rapprochement est assez plausible, semble-t-il, à la condition d'ajouter avec

(1) Jambl., I, μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσι καὶ νομίμοις.

(2) Ibid., « μὴ πλαστῶς ἀλλὰ πεπεισμένως ».

(3) *Eod. loco.*

Chaignet que le philosophe de Samos loin de fonder ce communisme sur la force et la contrainte, se serait préoccupé de rattacher ses idées politiques à une idée scientifique, en essayant de faire de la société humaine une image affaiblie, un pendant en raccourci du *cosmos* dont il fallut alors donner une explication rationnelle et scientifique.

Dans le système des pythagoriciens, l'homme et l'Etat doivent être ce qu'est le monde lui-même, un reflet visible de l'harmonie qui se manifeste dans l'unité parfaite de la pensée divine. Le monde est raison, harmonie (λόγος) (1). Suivant leur formule bien connue le *nombre* est le principe même ou l'essence de tout ce qui existe (οὐσία τῶν ὄντων πάντων φύσει πρώτη) (2). Faire d'une quantité réelle la substance des choses, voilà certes une manière de penser qui nous paraît bien singulière, mais songeons à l'impression qu'a dû produire sur l'esprit des hommes la première découverte d'une régularité mathématique, profonde et immuable au sein des phénomènes, nous comprendrons alors que le nombre ait été adoré comme le principe de toute connaissance, comme la puissance divine qui règne sur le monde (3). Tout est nombre et le nombre

(1) L'opinion attribuée à Thalès par Aristote (*de anima*, I, 5) à savoir que tout est plein de dieux (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι) ou encore ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Laërce, I, 27), est mise ailleurs (id., VIII, 32) sur le compte de Pythagore : L'air, aurait dit ce dernier, est plein d'âmes, et celles-ci sont appelées héros et démons (Gomperz, 54, note 2. Ceci est un élément de la religion naturaliste la plus primitive, ajoute le savant auteur. Est-on en droit de supposer que Thalès ait été influencé par les conceptions religieuses des Babyloniens identiques aux conceptions acadiennes qui admettent des esprits innombrables dont Lenormant a essayé d'établir la parenté avec les esprits des Finnois ?

(2) Τὸν ἀριθμὸν ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι. Aristot., *Métaphys.*, I, 5. Les Pythagoriciens, qu'on le remarque bien, ne disent pas que les nombres sont les symboles numériques d'une vérité réelle, pas plus qu'ils ne veulent faire entendre, comme l'Écriture, que le monde s'est fait « cum pondere mensurâve. » Il faut traduire littéralement « le monde est un nombre, le nombre est le principe de toutes choses, ou, comme dit encore Aristote, les nombres sont les choses elles-mêmes », ἀριθμοὺς εἶναι φάσιν ταῦτα τὰ πράγματα (ibid., 6). Voir Milhaud, *Le concept du nombre*, in *Rev. de métaphys. et de morale*, 1893, p. 146.

(3) Zeller, *ibid.*, p. 339.

est formé d'unités. L'unité est donc à la base de tous les nombres et pour cette raison l'école parlait de l'*un premier*. Or, comment se représenter cette intervention du nombre dans la création? Les pythagoriciens remarquaient que dans chaque ordre d'existences tout résulte de l'union du parfait ou du limité (πέρας) et de l'imparfait ou de l'illimité (ἄπειρον). Ils admettaient chez l'homme comme chez tous les êtres un principe d'*unité*, d'ordre et de stabilité dans lesquels ils voyaient un rapport d'égalité ou d'identité et un principe de dualité et de multiplicité qui formait la contrepartie de ce rapport.

Ainsi l'âme était assimilée à une monade dont les facultés étaient représentées comme des nombres qui résultent de ses rapports avec les autres monades et de l'intervention de l'infini, de l'illimité, dans l'unité et dans la limite (1). La connaissance n'est que le rapport de deux nombres de l'âme et de l'essence du sujet et de l'objet, elle est donc elle-même un nombre, car elle est le lien et l'harmonie des choses connues et de l'être qui les connaît (2). Seulement au-dessus de cette connaissance ordinaire dont la sphère d'application constitue la région du changeant et du variable, l'école plaçait la science de l'idée en soi et particulièrement de l'ordre qui régit le cours des phénomènes. C'était ce qu'elle appelait proprement la σοφία à laquelle chacun aspire sans réussir toujours à l'atteindre dans sa perfection absolue. « Le nom de sage, disait Pythagore, ne convient à aucun homme, mais à Dieu seul; c'est assez pour la gloire de l'homme d'aimer et de poursuivre la sagesse. »

Un de ses disciples les plus célèbres, Philolaos, présentait précisément cette opposition d'une manière bien nette. « L'essence des choses qui est éternelle et la nature en soi se dérobent à l'homme. Il ne connaît que les choses de ce monde où le fini se combine avec l'infini. » Et comment peut-il les connaître? Parce qu'il y a entre lui et celles-ci une harmonie, un rapport, un principe commun ; et ce principe leur est donné par l'Un qui leur

(1) Renouvier, *Manuel*, t. I, p. 213.
(2) Chaignet, *loc. cit.*

donne avec leur essence la mesure et l'intelligibilité. Il est la mesure commune entre l'objet et le sujet, la raison des choses par laquelle l'âme se rattache à la raison dernière de l'Un (1). Mais si le nombre est, de l'aveu de Philolaos, la source de toute existence en même temps que de toute vérité dans les choses, le nombre de l'âme n'est qu'une partie de l'unité universelle puisque tout est à la fois unité et partie de l'unité. Entre les dieux et les hommes et les animaux eux-mêmes il y a, suivant le mot des commentateurs, une affinité de nature (συγγένεια πρὸς φύσιν). Les pythagoriciens ont professé, bien avant le stoïcisme, le dogme de l'âme du monde et de la vie en Dieu. « Nos compatriotes, dit Cicéron en parlant des philosophes de Crotone, n'ont jamais douté que nos âmes ne soient provenues de l'âme universelle de Dieu répandue dans la nature (2). L'homme participe de l'élément divin du monde ou, comme nous l'avons vu plus haut, de l'Un premier (3). Ils disaient encore dans une langue plus harmonieuse que la nôtre : « Tout est un, ce qui n'est pas un n'est pas. L'unité est la forme et la loi de l'être. Tout être, par cela seul qu'il est, est dans l'ordre ». L'ordre de l'univers n'est que le prolongement de cette force vivifiante universelle. Le mal n'existe pas, car tout ce qui tombe sous la loi du nombre, toute vie, tout être, toute chose reçoit d'elle une part de sagesse et de bonté (4). L'imper-

---

(1) Bywater, *On the fragments attributed to Philolaüs the Pythagorean* in *The Journal of Philology*, 1868.

(2) « Audiebam Pythagoram Pythagoreosque, incolas pœne nostros, nunquam dubitasse quin ex universâ mente divinâ delibatos animos haberemus — *de senectute* c. 21. Voir aussi *de Nat. Deor.* I, 11. Cf. Sextus, *ad Physic.*, I, 127.

(3) « Cet être universel envisagé en lui-même est l'unité, en tant que cette unité se brise il est l'univers et l'ensemble des êtres, et enfin parce que cette unité est à la fois la lumière, le feu qui vivifie et l'intelligence qui gouverne et ordonne, il est la providence du monde. Dieu est ainsi, suivant Archytas et Philolaos, la cause, la nature et la fin de tous les êtres en ce qu'ils ont de réel et c'est l'opposition du vide à la monade, ou, comme nous dirions aujourd'hui, du néant à l'être, qui est le principe de la manifestation divine appelée monde. » Renouvier, *loc. cit.*

(4) Plut., *De oraculis* 7.— « Misérables qu'ils sont, les biens seuls qui sont près d'eux, ils les voient. Ils les entendent et peu d'entre eux se délivront de

fection même d'une partie est considérée comme nécessaire au bonheur de l'ensemble.

Peut-être les pythagoriciens pensaient-ils comme Leibnitz que le monde n'est parfait que dans sa totalité, dans l'espace et dans le temps et que les souffrances individuelles doivent être tenus pour des conditions *sine qua non* de la perfection générale. Cette remarque ne s'adresserait pas seulement aux philosophes qui nous intéressent en ce moment. « Ce que le Grec admire dans l'univers est moins pour lui un symbole de l'être suprême que la réalisation de la beauté absolue elle-même, qu'il doit, à son tour, comme être moral ayant le plein sentiment de sa liberté, se proposer pour modèle » (1). Devenir meilleurs, c'est approcher des dieux, c'est surpasser la condition des hommes en la réalisant dans toute sa puissance et dans toute sa portée. Ils érigèrent les premiers le *cosmos* en principe régulateur de l'activité intellectuelle et morale. Tout ce qui est bon est déterminé par l'unité et l'harmonie et nous savons que l'âme n'est elle-même qu'une harmonie par laquelle elle se met en rapport avec le monde et Dieu qui éternellement la régit par sa puissance unitaire (2). Les anciens avaient été déjà frappés des analogies de cette doctrine avec la philosophie platonicienne. « C'est par la vertu seule, disaient-ils en effet, que

---

leurs maux. Telle est la destinée qui aveugle le cœur des mortels. Comme des cylindres ils errent çà et là portant des misères infinies. Zeus, tu les délivrerais de tous leurs maux si tu leur montrais à tous quels *démons* ils ont en eux! Mais prends courage, toi, car la race des hommes est divine, et lorsqu'après avoir dépouillé ton corps tu parviendras au pur éther, tu seras un dieu éternel, incorruptible. » *Vers dorés*, fin.

(1) Ahrens, *loc. cit.*, comp. Platon, *Lois*, X, 904 et sq. « Le roi du monde a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eut le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chacun doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous, car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et le caractère de son âme. »

(2) V. Stobée, *Ecl. Eth.*, 66.

l'homme arrive à la béatitude, privilège exclusif de l'être doué de raison ; en soi-même et de sa propre nature il n'est ni bon, ni heureux mais il est susceptible de le devenir par les enseignements de la vraie doctrine « ὁ δὲ ἄνθρωπος οὔτε [τᾷ φύσει ἀγαθὸς οὔτε] τᾷ φύσει εὐδαίμων, ἀλλὰ μαθήσιος καὶ προνοίας ποτιδέεται, ποτὶ μὲν τὸ γενέσθαι ἀγαθὸς τᾶς ἀρετᾶς, ποτὶ δὲ τὸ γενέσθαι εὐδαίμων τᾶς εὐτυχίας (1).

Ce fragment d'Hippodamos de Thurium présente ainsi cette fameuse opposition entre φύσις et ἀρετή qui nous deviendra bientôt plus familière avec la philosophie postsocratique. Il est intéressant de relever cette note toute intellectualiste qui est la caractéristique de la pensée pythagoricienne. L'école ne s'est pas contentée, comme on le dit généralement, d'appliquer les mathématiques à l'étude des phénomènes et de ramener ceux-ci, abstraction faite de leurs qualités, à de simples notions quantitatives. Elle a transporté ces notions dans une éthique qui ne s'exprime malheureusement pour nous qu'en quelques rares sentences disséminées.

Diogène Laërce dit que pour Pythagore la vertu consiste dans l'accord des principes opposés de l'homme, parce qu'elle est une harmonie (2). Il s'agit, comme on le comprend à merveille, de la division de l'âme en νοῦς et en θυμός, la partie raisonnable et immortelle se distinguant de l'autre principe de la force, mais périssable. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faudra mettre en harmonie, dans une vie sage et bien réglée, les principes inférieurs et les principes supérieurs. Les facultés les plus hautes doivent ordonner l'âme irrationnelle et même la dominer : l'accord n'existera qu'à cette condition. C'est de la coopération intelligente de ces deux parties, d'après Archytas, que naît la vertu qui en la détournant des plaisirs et des tristesses conduit l'âme au repos et à l'apathie. On le voit, cet accord ne peut être établi que par la connaissance des éléments de l'esprit, par la science. En fait, l'élément rationnel triomphera si l'homme recherche la justice. C'est précisément ici qu'interviennent des définitions bien caractéristiques. La justice

---

(1) *Mull.*, II, p. 9 et sq.

(2) VIII, 33, *Vie de Pythagore.* — Comp. Archytas ap. Cic., *de senect.*, c. XII.

est un nombre également égal (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος). Son caractère distinctif est de rendre la pareille (τὸ ἀντιπεπονθός) et l'égalité la plus rigoureuse. Les Pythagoriciens l'assimilaient, en effet, à un carré dont les côtés sont parfaitement les mêmes et la définissaient volontiers un produit dont les deux facteurs sont absolument égaux, ou encore un nombre qui multiplié par lui-même donnera toujours des nombres pairs (1). Selon le pythagoricien Polos « elle est la mère et la nourrice de toutes les vertus. Sans elle l'on ne peut être ni sage, ni courageux, ni éclairé. La justice est l'harmonie, la paix de l'âme toute entière, accompagnée de la beauté et de la grâce, εἰράνα τᾶς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας. On verra mieux encore sa puissance, ajoute-t-il, si nous examinons la nature des autres qualités morales : elles n'ont qu'une utilité particulière, et ne s'appliquent qu'à des individus, tandis que la justice s'exerce sur l'ensemble de tous les êtres, et se fait sentir à une multitude d'hommes. Oui, c'est elle qui dirige avec un souverain empire l'univers même : elle y est providence, harmonie, justice enfin ; ainsi l'ont décrété les dieux bienfaisants. Dans la cité elle se nomme, non sans raison, paix et bonnes lois. Dans la famille, elle est la concorde mutuelle du mari et de la femme, l'affection des serviteurs pour leurs maîtres, la sollicitude des maîtres pour leurs serviteurs. Dans le corps, elle est la qualité par excellence, celle qu'aiment le plus les êtres vivants, à savoir une santé que rien n'altère. Dans l'âme, elle est cette sagesse qu'acquièrent les hommes par la science et la justice. Or, si elle gouverne et conserve ainsi le tout et les parties ; si elle y fait régner la concorde et l'amitié, comment ne l'appellerait-on pas d'un suffrage unanime, la mère et la nourrice de tout ce qui existe au

---

(1) Aristote, *Grande morale*, I, 1, 6, et *Eth. à Nicomaque*, v, 5-I-3. — Macrobe (*Songe de Scipion*, I, 5 fin). « Pythagorici vero hunc numerum (i. e. octo) justitiam vocaverunt : quia primus omnium ita solvitur in numeros pariter pares, hoc est, in bis quaterna, ut nihilominus in numeros æque pariter divisio quoque ipsa solvatur, id est, in bis bina. Eadem quoque qualitate contexitur, id est, bis bina bis. Cum ergo et contextio ipsius pari æqualitate procedat et resolutio æqualiter redeat usque ad monadem, quæ divisionem arithmetica ratione non recipit, merito propter æqualem divisionem justitiæ nomen accepit. »

monde ? » (1) La loi, dit de son côté Archytas, est par rapport à l'âme et à la vie de l'homme ce que l'harmonie est par rapport à l'ouïe et à la voix ; car la loi instruit l'âme, et par là règle la vie, comme l'harmonie, en faisant l'éducation de l'oreille, règle la voix. La loi est donc l'essentiel ; c'est par elle que le roi est légitime, que le magistrat est régulièrement institué, que celui qui est commandé conserve sa liberté, et que la communauté tout entière est heureuse... Aussi faut-il qu'elle pénètre profondément dans les âmes et dans les mœurs des citoyens ; elle les rendra contents de leur sort et donnera à chacun, suivant son mérite, ce qui lui appartient. C'est ainsi que le soleil, en parcourant le cercle du Zodiaque, distribue à tout ce qui est sur la terre la génération, la nourriture, la vie dans la mesure qui convient, et institue cette sage législation qui règle la succession des saisons. C'est pourquoi on donne à Zeus les noms de Νόμιος et qu'on appelle νόμοι les vers chantés des citharèdes, car ces vers mettent l'ordre dans l'âme, parce qu'ils sont chantés suivant les lois de l'harmonie, du rythme, de la mesure » (2). La justice tel est le dernier mot de la philosophie de Pythagore, la notion la plus importante de tout son système : aussi n'avons-nous pas cru inutile d'entrer dans quelques-uns des détails de cette philosophie abstruse. « Elle est le principe nécessaire qui lie et concilie

---

(1) Stobée, *Floril.*, IX, 54. — Περὶ δικαιοσύνης. Cfr. Théagès (περὶ ἀρετῆς) Καὶ ἔντιν ά δικαιότας οἷον σύσταμά τι τᾶς ἁρμογᾶς τῶν μερέων τᾶς ψυχᾶς καὶ ἀρετὰ τελεία καὶ πανυπερτάτα · πάντα γὰρ ἐν ταύτᾳ, τὰ δ'ἄλλ'ἀγαθὰ τᾶς ψυχᾶς οὐκ ἄτερθε ταύτας (Quippe justitia est quædam congruentiæ partium animi copulatio virtusque perfecta et suprema : ut enim in hac omnia sunt, ita sine bac reliqua non exstant animi bona (*Mull.*, *op. cit.*, p. 19. — Theognis disait tout simplement : « Ce qu'il y a de plus beau au monde, c'est la justice. La justice est le résumé de toutes les vertus. Le juste est le véritable homme de bien. » *Sent.*, 147.

(2) *Eod. loco*, comp. ce beau passage de Jamblique, *Vie de Pyth.*, pg. 172 : « Πρὸς τούτοις ἄλλο εἶδος δικαιοσύνης κάλλιστον κατεστήσατο, τὸ νομοθετικόν, ὃ προστάττει μέν, ἃ δεῖ ποιεῖν, ἀπαγορεύει δὲ, ἃ μὴ χρὴ πράττειν, κρεῖττον δέ ἐστι καὶ τοῦ δικαστικοῦ · τὸ μὲν γὰρ τῇ ἰατρικῇ προσέοικε καὶ νοσήταντας θεραπεύει, τὸ δὲ τὴν ἀρχὴν οὐδὲ νοσεῖν, ἀλλὰ πόρρωθεν ἐπιμελεῖται τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ὑγείας.

les principes contraires qui entrent dans la constitution de tout être; elle est l'unification des éléments multiples et mélangés qui la forment; elle est l'accord des éléments en discorde, la loi absolue et nécessaire de l'ordre dans le monde physique comme dans le monde moral, dans les individus comme dans le tout. » On le voit, en résumé, dit encore Chaignet, cette harmonie des choses doit se retrouver et se retrouve en effet dans la conception qui cherche à les expliquer, et le lien qui les unit les unes aux autres, comme les divers rapports qui constituent cette harmonie, doit se retrouver entre les diverses connaissances qui constituent la connaissance du tout (1). De même que ce qu'ils admiraient dans la création, c'est à leurs yeux l'ordre, la loi, la justice qui donnent à la société humaine sa dignité et sa force comme à la vie humaine sa véritable paix.

« Le sage est celui qui sait résoudre, analyser toutes choses et puis les recomposer en un seul principe. Il contemple ainsi comme en un miroir, Dieu lui-même et la série des choses que Dieu a séparées et ordonnées. Il parcourt dans son esprit cette voie immense, et il atteint la limite en liant les principes aux fins et en reconnaissant que Dieu est le principe, la fin et le milieu de toutes les choses qui sont définies par la justice et par la droite raison » (2). Et c'est le cas de dire, en terminant, que tout se tient et s'enchaîne naturellement et pour ainsi dire nécessairement dans cette vaste conception : la politique et la morale s'unissent à la pratique et à la foi religieuse qui se lient entre elles à la connaissance de la vérité.

II. C'est encore un système admirablement coordonné où l'éthique se mêle à de grandioses conceptions cosmologiques et parfois

(1) P. 98. Voyez Ocellus de Lucanie, in Stobée, *Ecl. phys.*, l. I, c. 13 p. 32, où l'accord dans la famille et dans la cité est comparé à l'harmonie du monde et à la vie dans les corps. Or, la cause de la vie, dit Ocellus, c'est l'âme; la cause de l'harmonie c'est Dieu, la cause de l'accord, c'est la loi. Cette triple cause fait l'ordre du monde, et elle est cette raison qui persiste au milieu du flux continuel du changement et de la génération.

(2) Archytas, *de sapientia* apud Jamblique, *Protreptique*, III, cité par Renouvier, p. 214.

en dépend très étroitement, que celui d'Empédocle d'Agrigente. Il est malaisé de caractériser cette doctrine Empédocle procède du pythagorisme, mais par ailleurs il a dû subir des influences orphiques. On a beaucoup insisté sur ce dernier point tout récemment en Allemagne. M. Kern, qui s'est fait une spécialité de ces travaux, nous paraît cependant méconnaître l'œuvre de ce philosophe en l'appelant dédaigneusement un vulgaire éclectisme (1). Apôtre, thaumaturge, médecin, magicien, orateur, Empédocle, en réalité, ne semble s'être asservi à aucune école. En parlant plus haut de ce besoin de savoir et de croire qui traversa le VI[e] siècle, nous faisions particulièrement allusion à lui. Il y a chez ce philosophe d'une très haute originalité un savant tourmenté du désir de pénétrer les secrets de la nature mais en même temps un penseur doublé d'un poète qui paraît s'être particulièrement ému des imperfections inhérentes à la nature humaine en aspirant à sortir de ce monde et en reportant sa 'pensée vers un âge meilleur, l'âge d'or. Ses spéculations et ses rêveries ont pris corps dans un poème en trois livres Φυσικα ou περὶ φύσεως dont il ne nous reste malheureusement que des lambeaux. On connaît également de lui un traité intitulé *Purifications* Καθαρμοί. Cette dernière œuvre est remplie des doléances du poète philosophe sur la connaissance étroite de l'homme. Il se plaint d'abord de la condition du monde où « les vivants se font avec les morts par le changement des espèces. Que le genre des mortels est misérable ! dit-il. Hommes, de combien de luttes et de gémissements vous êtes nés ! » et comme un ange qui n'aurait pas oublié le ciel (2) ; il s'étonne du spectacle auquel il assiste ici-bas : « J'ai pleuré, j'ai versé des larmes en voyant le séjour inaccoutumé... (3). Nous n'avons qu'un entendement limité et comme dispersé par les organes. Ce n'est qu'une pauvre partie de cette courte vie qu'aperçoivent les fragiles mortels, pareille à une fumée que le vent dissipe; ne croyant que ce que les sens révèlent à chacun...

---

(1) *Empedokles und die Orphiker in Archiv. f. Geschichte der Phil.*, 1888, t. I, p. 498 sq.

(2) Renouvier, *Manuel*, I, 176.

(3) Clém. d'Alex., *Stromat*, III, p. 432. — *Mullach*, Frag. I, v. 37.

Toujours poussés qu'ils sont, les sens désirent trouver le tout, mais en vain; il n'est pas perceptible aux hommes ni accessible à l'entendement. On retrouve ainsi cette dualité de la connaissance humaine qui se meut dans le domaine du variable et de l'éphémère opposée à la connaissance supérieure de l'essence en soi à laquelle l'homme aspire sans jamais la réaliser complètement. La vérité ne saurait être connue, d'après Empédocle, par les sens mais bien par la raison (οὐ ταῖς αἰσθήσεις ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). Nous ne pouvons espérer aucune sûreté de pensées tant que nous nous abandonnons à la vie sensible et que nous ne cherchons pas la vérité dans les profondeurs de notre cœur. La droite raison est d'ailleurs en partie divine, en partie humaine : sous le premier rapport elle est ineffable ; sous le deuxième elle peut s'exprimer (1). Nous venons de signaler des livres d'un caractère mystique assez prononcé. Remarquez ces vers qui semblent se rapporter aux pouvoirs merveilleux qu'Empédocle promet à ses disciples. « Si tu contemples mes révélations avec bienveillance à travers des pensées pures, non seulement cette science te demeurera entière pendant ta vie, mais par elle tu en acquerras une plus grande : en effet, d'elle-même cette science croît dans chaque tempérament selon la nature de chacun. Mais si tu tournes tes désirs vers d'autres objets, misères innombrables qui encombrent les hommes et aveuglent leurs pensées, cette science avide d'aller vers une race amie d'elle-même te quittera pendant le cours du temps. Tout, en effet, sache-le, a de l'intelligence et une part de connaissance (πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν) (2).

Ainsi, comme l'école de Zénon, d'Elée et de Parménide, il rejette la connaissance sensible pour n'accorder créance qu'à la seule connaissance intellectuelle. De même que les Eléates (3),

(1) V. 338-351. Sext. Emp. *Adv. Math.*, VII, 122.

(2) V. 289-99. Cfr. Ritter, I, 438.

(3) Par exemple, Xénophane : « Il y a un dieu souverain parmi les dieux comme parmi les hommes, mais il n'est pas semblable aux mortels en forme, pas semblable en pensées. — Dieu seul voit, seul il pense, seul il entend. »

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει. Arist., *Métaphys.*, I, 5. « Les yeux fixés sur l'édifice entier du ciel, Xénophane a déclaré une unité divinité. »

dit Ritter, il se représente l'un ineffable comme indivisible, mais il cherche à découvrir la vérité dans la nature. Le monde dans son unité, selon lui, est semblable à une masse homogène au repos qu'il appelle une sphère. Nous avons déjà signalé la conception des orphiques renfermé dans ce vers devenu proverbial :

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται.

Chez Empédocle le Ζεύς est remplacé par la Φιλότης, l'amour. A l'origine tous les éléments sont unis par l'amour : le monde est entièrement sous l'influence de la Φιλότης qui le conserve, l'ordonne et le dirige en cet état d'harmonie jusqu'à ce que la discorde (Νεῖκος) y pénètre pour dissocier les éléments les uns des autres. Des mouvements désordonnés naissent, se propagent, remplissent bientôt l'univers. La Philotés entre alors en jeu associant de nouveau les éléments disjoints et de la lutte des deux principes résulte finalement un certain état d'équilibre en moins apparent, c'est le monde actuel.

L'unité est à peine formée que l'opposition doit se manifester et les êtres éphémères trouvent à la fois la mort et la naissance dans l'unité première qui ne dure qu'un instant et qui est en même temps la fin et le commencement de la vie. Tout meurt par l'accomplissement de l'unité et tout renait en elle, tout s'engendre par l'opposition et dans l'opposition, le règne de l'identité finit et celui de la mortalité commence. Ainsi se forme le monde qui doit périr de nouveau lorsqu'après l'unification complète il sera revenu à l'état primitif du *sphérus*. La vie universelle n'est qu'une lutte incessamment poursuivie et recommencée, marquée par le triomphe alternatif de l'amour et de la haine. D'un côté la force unifiante produit le mélange et la combinaison des éléments, de l'autre la puissance hostile désunit et sépare. Cette sorte d'*amphitéisme* original rappelle les dieux de l'Inde ancienne avec *Wischmu*, le conservateur, en sa guerre continuelle contre *Schiwa*, le

---

Empédocle disait de son côté : « Il est une intelligence sainte, ineffable, dont la rapide pensée parcourt le monde entier. »

Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν. **Vers 395-396.**

Cfr. Gomperz, p 171.

destructeur. Le monde serait parfait si son action n'était pas contrebalancée par celle de l'être mauvais, cause de tout mal, de toute laideur, du déplaisir et de la douleur. Grâce au combat et à la haine, la connaissance ne peut prétendre à l'unité dans laquelle réside la vérité (1). Le mal est inhérent à la multiplicité, le bien à l'unité. Mais le mal, nous l'avons dit, naît avec le monde, avec la vie ; il est la vie même dans ses changements et ses transformations incessantes. Le bien, au contraire, s'accomplit dans le *sphérus* qui est l'unité, l'identité, l'amour et au sein duquel la haine ne fut pas comprise à l'origine. Tel était autrefois l'état du monde lorsque la Φιλότης régnait et que le Νεῖκος n'était pas encore venu jeter le trouble dans les éléments. Jadis tout était harmonie, félicité, la vie était faite de paix. Puis l'ordre primitif a été dérangé (2), si bien qu'actuellement le monde n'est qu'un monde de guerre et de contraires. C'est dans ces termes, croyons-nous, que se pose la question de l'âge d'or chez Empédocle.

Quelques vers de son poème nous ont été conservés qui sont bien caractéristiques. Voici certains tableaux de cet état paradisiaque : « Les hommes de ce temps n'ont ni dieux de la guerre, ni le bruit terrible des combats, ni Zeus souverain, ni Kronos, ni Poseidon, mais la reine Cypris... Ils lui présentaient de pieuses offrandes, des figures peintes d'animaux, des parfums variés ; ils lui sacrifiaient la myrrhe pure et la vapeur odorante de l'encens, ils versaient en son honneur sur le sol le miel des jeunes abeilles. Empédocle dit ensuite qu'à cette époque de bonheur et de sainteté parfaite, il ne se fait point aux dieux de sacrifices sanglants et que

---

(1) Karsten, *Empedoclis Agrig. carmina rel.* (Amsterdam, 1838) prétend même que pour Empédocle l'amour est le seul fondement de toutes choses et le seul être réel ; la haine, au contraire, un simple concept existant uniquement dans l'esprit des êtres mortels.

(2) Le premier éloignement de Dieu, suivant Empédocle, est la cause des mouvements désordonnés, Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 112, cité par Renouvier, p. 179. Sur la question de savoir s'il faut identifier l'intelligence dont parlait le philosophe tout à l'heure (Supra, p. 63, note 3) avec le *Sphairos*, divinité universelle ou univers animé, ou bien lui subordonner le *Sphairos* qui renferme tout en lui, V. Gomperz, p. 268.

l'on ne s'y nourrit point de la chair des animaux. « Les taureaux n'inondaient pas l'autel des flots purs de leur sang, mais c'eût été contracter une souillure maudite que de leur arracher leur vie et de manger leurs membres » (1).

Suit une narration, d'ailleurs très fragmentaire, dont nous empruntons à Mullach l'élégante traduction latine si souvent citée:

Erant enim mansueta omnia et mitia hominibus,
Feræque volucresque, et benevolentia vigebat,
Arbores autem perpetuo frondentes semperque frugiferæ florebant,
Pomorum copia obsitæ totum per annum (2).
. . . .
Non aliis hoc fas est, aliis nefas,
Sed communis omnium lex perque late dominantem
Aërem perque immensum cœli lumen uno tenore patet (3).

Comme on le voit par ce dernier passage, il n'y a pas aux yeux d'Empédocle d'action juste pour les uns et injuste pour les autres, car la loi naturelle s'étend aussi loin que la voûte des cieux et que la terre infinie. Toutes les espèces vivantes sont régies par le même droit, les arbres, les éléments les plus simples de l'univers portent en eux des myriades de *démons* qui leur sont incorporés. Une seule vie est en tous; elle pénètre le monde entier où elle agit à la façon d'une âme, et c'est ce qui fait l'unité de tous les êtres (4).

---

(1) V. 416 et sq. Mull., trad. J. Girard, *Sent. relig. en Grèce*, p. 240.

(2) V. 432-437 et sq. On connaît ces vers d'Ovide :

Ipsa quoque immunis, rostroque intacta, nec ullis
Saucia vulneribus, per se dabat omnia tellus,
Contentique cibis, nullo cogente, creatis
Arbuteos fetus, montanaque fraga legebant.
Ver erat æternum, placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.

Voyez *Fastes*, I, v. 235 et sq.

(3) Οὐ πέλεται τοῖς μὲν θεμιτὸν τόδε, τοῖς δ'ἀθέμιστον,
ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ'εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεχέως τέταται, διά τ'ἀπλέτου αὐγῆς.

cité par Aristote, Rhet., I, XIII, 1373 b, 14.

(4) Sext. Emp. *Adv. Phys.* IX, 580.

Voilà pourquoi le poète métaphysicien est d'accord avec Pythagore « pour menacer de peines inexpiables quiconque attente à un être animé (1) ». Ainsi décrit-il ce bienheureux âge d'or contemporain de la formation du monde où tout est un, grâce à l'amour, alors que de notre temps tout est divers, grâce à l'action de la discorde. Maintenant, en effet, les parties élémentaires séparées du *sphérus* et mues par la haine, ne jouissent plus d'aucun repos dans la vie, dit Empédocle ; le séjour éthéré les repousse dans la mer, la mer les rejette sur le seuil de la terre, la terre dans les splendeurs du soleil infatigable et le soleil les lance dans les tourbillons de l'éther et l'un les reçoit de l'autre et tous en ont horreur (2). Par ce mouvement désordonné et continuel elles acquièrent différentes formes. Et c'est une occasion pour Empédocle d'exposer ses vues sur la métempsychose. Il est intéressant de constater comment les doctrines religieuses et cosmologiques du philosophe d'Agrigente se relient les unes aux autres. Ce combat des éléments, c'est la lutte de l'âme recouverte d'une enveloppe de chair (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι) « qui s'est vue précipitée pour de grandes fautes du séjour paradisiaque dans cette

(1) Cicér., *De Republ.*, III, 8, in fine. Cfr. encore Empéd., 377-392. — Platon Républ, IV, 782 c. Plus d'un théoricien du droit naturel dans l'antiquité s'imagine que les citoyens d'un état de justice doivent renoncer à se nourrir de la chair des animaux. Ainsi Ephore, disciple d'Isocrate (380-330), range dans cette catégorie les Scythes, les plus purs de tous les hommes, et à propos desquels, dit Pœhlmann, le mot δικαιοσύνη revient si souvent sous sa plume comme une sorte de *leitmotif* (F H G, I, 73). *Gesch. des Antiken Communismus und Sozialismus*, I, p. 119-120. C'est la légende du « bon sauvage », d'après Eschyle. On sait que pour lui les Scythes représentent égalcment le peuple type dans lequel s'est le mieux conservé l'état de nature. (Eum., 703). « Pour retrouver le type d'une société de ce genre, remarque Souchon, p. 177, c'est jusque dans les colonies animales que les vieux auteurs vont le chercher. Plutarque, pour bien louer la constitution des Spartiates qui partageaient avec les Scythes et les Galates l'heureux privilège d'avoir donné à la justice son dernier asile, Plutarque, disons-nous, ne trouve rien de mieux qu'une assimilation entre leurs lois et celles des abeilles, *de Alex fort.*, 1, 6. L'auteur précité ajoute encore que ce système original d'un communisme animal n'est pas particulier à Plut.; on le rencontre chez Zénon et Platon, *Lois*, II, 666; *Rép.*, VII, 520 b et 564 c.

(2) 32 et sq., *Mull.*

caverne qu'on appelle la terre (1). Ces daimônes dont nous parlions plus haut promènent, en effet, leur vie malheureuse pendant des siècles sans pouvoir trouver de repos. Ce passage continuel d'une forme à une autre, c'est là la triste condition des choses qu'il déplore, en professant que l'espèce mortelle résulte de la discorde et des gémissements.

Ὢ πόποι, ὢ δειλὸν θνητῶν γένος, ὢ δυσάνολβον,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

Quel sera donc le rôle du philosophe ? L'unique moyen de s'affranchir de cet exil sans fin consistera dans la purification de toute haine, dans un abandon sans réserve à l'amour vivifiant (2).

III. — Nous savons déjà que la critique de Lobeck et de Grote avait relevé au VI[e] siècle les plus anciennes influences d'orphisme. L'orphisme fut un de ces larges courants de mysticisme qui pénétrèrent la pensée pythagoricienne, nous dirions presque volontiers, toute la philosophie anté-socratique. A cette époque, on avait répandu sous les noms d'Orphée, d'Eumolpe, Bakis, Musoeos et Linos des poèmes, ainsi que des ouvrages en prose, traitant de sujets mythologiques. Ces œuvres étaient dues en réalité à un certain nombre de faussaires, au nombre desquels se place principalement le poète Onomacritos, qui vivait à la cour d'Hipparque, fils de Pisistrate. C'est ce que nous apprennent les auteurs de l'antiquité. Aristote déclarait par exemple qu'Orphée n'avait jamais existé et que les vers qui lui étaient ordinairement attribués, étaient la fabrication d'un pythagoricien nommé Cercops (3). Un savant érudit français du XVIII[e] siècle, Fréret a

(1) 7 et sq. — Cfr. 380 sq. Cfr. Girard, *op cit.*, p. 241.

(2) Ritter, 453. Cfr. Plut., *de exsilio*, 17.

(3) Arist., ap. *Cic. de nat. deor.*, I, 38, 107. — Pausan , I, 22, 7. — Platon, *Protagoras*, 316 b, 317 c. Suidas, s v. Ὀρφεύς, — Aristote, *Polit.*, II, 9, pg. 5, parle d'Onomacritos comme du premier qui aurait étudié la législation avec succès. On sait qu'Onomacritos faisait partie de la commission chargée de réunir les poèmes homériques encore épars et d'en fixer une rédaction officielle. D'autres pythagoriciens, Arignoté, Brontinos, Persicos, Zopyros mirent sous le nom d'Orphée quelques-uns de leurs livres. — Clém. d'Alex., *Stromat.*, I, 21. — Cfer Rohde, *Psyché*, 395-398.

soutenu que tous les défenseurs du paganisme soi-disant pythagoriciens et platoniciens n'étaient au fond que de véritables orphiques et il indiquait à l'appui de son opinion un passage d'Hérodote où l'historien grec relatant une certaine coutume des Egyptiens, écrivait : « Les mêmes usages s'observent parmi ceux que nous appelons orphiques ou bachiques et qui suivent les dogmes des Egyptiens et des pythagoriciens (1). On voit par l'ensemble de ces citations, que les Orphiques formaient une branche de la secte pythagoricienne. Le même Hérodote appelle Onomacritos un chresmologue ou collecteur d'oracles (2). La publication de ces oracles de Musæos, d'Orphée et de Linos, dit M. Bouché-Leclerq, évoqua au grand jour les figures abstraites des chresmologues et en fit des personnages historiques (3).

On n'ignore pas l'origine récente des légendes relatives à Orphée aède et musicien, apôtre de la civilisation, inventeur de l'écriture et de la magie, médecin des âmes et des corps et enfin prophète. Les travaux de Lobeck ont démontré qu'il était inconnu d'Homère, aussi bien que Musée, Bakis et tous les chresmologues légendaires antérieurs à la guerre de Troie (4). Les lyriques du VI[e] siècle, Ibycos, Simonide et Pindare sont les premiers poètes qui aient parlé d'Orphée (5). Ils contribuèrent inconsciemment les uns et les autres à propager cette crédule vénération pour des écrits apocryphes auxquels les faussaires avaient su donner un certain ca-

---

(1) *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1749 p. 187 et sq. La citation d'Hérodote est II, 82. V. Eusèbe, *Præp. évang.*, I, 6, cfr. Gomperz p. 110, 138 et sq.

(2) VII, 5, 6. « Ὀνομάκριτην ἄνδρα Ἀθηναιῶν χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου ». Onomacritos n'aurait donç fait que recueillir et remanier simplement (comme le prouve l'expression de διαθέτην) les poésies fort anciennes qui couraient sous le nom de Musée. Le pythagoricien Philolaüs parle des sociétés orphiques du V[e] siècle avant Jésus-Christ. « Οἱ παλαιοί θεολόγοι τε καὶ μάντεις (Voyez du reste sur ce langage Bywater *précité*), cfr. saint Aug., *de civitate Dei*, XVIII, 14.

(3) *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, 109.

(4) *Aglaophamus sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis libri tres*. Voir le I[er] volume.

(5) Ibyc. fr. 9. Bergk. Pind. *Pyth.*, IV, 176.

chet d'antiquité. Cette mystification se prolongea très avant jusqu'au commencement de notre ère. Il est remarquable que le même phénomène s'était produit pour une série d'ouvrages mis sous la signature de Pythagore et qui ne dateraient en réalité que du IIIe siècle de l'ère chrétienne. La diversité des époques auxquelles appartiennent ces écrits orphiques, remarque très justement Alfred Maury, rend difficile l'exposé historique et critique des idées nouvelles que ce mouvement théosophique introduisit dans la religion grecque. Il n'est pas toujours possible, ajoute cet auteur, de distinguer entre les compositions de date récente et celles qui remonteraient aux premiers promoteurs de cette révolution. Au reste, nous n'avons pas à entrer dans des considérations d'ordre purement philologique, la seule question qui nous intéresse est celle de l'histoire générale de l'orphisme. Nous avons à déterminer son rôle et à montrer comment il a pu agir sur le système pythagoricien.

Ces œuvres annonçaient des idées bien différentes de celles d'Homère et d'Hésiode, ainsi que nous l'avons fait observer plus haut. Sansdoute l'on y retrouve certaines créations mythologiques de ces vieux poètes, mais les conceptions philosophiques reléguées jusqu'alors au second plan, se font enfin jour. Ce n'est plus une théogonie naïve, mais une cosmogonie qui a une certaine allure scientifique ou plutôt qui est vaguement teintée de certaines idées philosophiques. La veine d'invention moins populaire s'appropriait plus aux contemplations d'une caste spécialement préparée à cette étude qu'au goût d'auditeurs accidentels. Elle eut surtout cours parmi les esprits purement spéculatifs. Il convient de placer ici une observation importante. Quelques savants se sont refusés à voir dans les *Orphiques* de véritables novateurs, en prétendant qu'ils n'avaient fait que livrer à la publicité les doctrines enseignées de toute antiquité dans les mystères. Cette opinion ne saurait se soutenir encore sérieusement depuis les recherches de la critique la mieux informée. Preller et Lobeck surtout ont surabondamment démontré qu'à l'origine aucune doctrine philosophique n'était impliquée dans les pratiques religieuses et que si, avec le temps, une certaine

opposition vint à s'établir entre la religion publique et les mystères, cela tient à ce que d'anciens cultes et d'anciennes formes de cultes qui disparaissaient peu à peu de la religion se conservèrent dans les mystères. Et Lobeck a prouvé d'une manière définitive que ni dans l'un ni dans l'autre cas, les mystères n'ont renfermé de principes philosophiques ou de doctrines théologiques (1). On ne peut donc admettre — et l'opinion contraire a perdu d'ailleurs du terrain — que les conceptions que nous allons avoir à étudier soient simplement le fruit de méditations prolongées sur les plus anciennes traditions helléniques. Quelques vagues idées d'espérance en une autre vie, quelques rêveries sur l'au-delà, voilà tout ce qui vient de l'hellénisme. La religion publique, comme on l'a déjà dit, voyait son prestige et son autorité s'affaiblir. Il faut donc chercher ailleurs. Les conceptions philosophiques sont venues d'Asie. Nous devons sans hésiter admettre une influence orientale.

On regarde avec raison, semble-t-il, Phérécyde de Scyros, le maître de Pythagore, comme le courtier des doctrines orientales. Sous le titre mystique, « l'antre aux sept replis » Ἑπτάμυχοὶ ou Θεοκρασία il aurait importé dans un ouvrage dont il reste encore quelques fragments, certaines traditions phéniciennes. Son livre accusait pour la première fois une tendance monothéiste et cela suffirait pour admettre par là seul un emprunt aux croyances phéniciennes dont l'analogie avec les idées des Hébreux ressort chaque jour davantage depuis les travaux de Renan. C'est avant tout une cosmogonie. Les forces invisibles de la nature et leur jeu combiné y figuraient comme des dieux et étaient liées entre elles par une généalogie épique. Phérécyde admettait que deux principes étaient intervenus dans l'arrangement de l'univers, l'un Ζεύς, c'est-à-dire le dieu créateur et vivant, l'autre la terre ou la matière Χθών. Au-dessus des deux planait un troisième le temps Χρόνος. Ζεύς est considéré par lui sous trois formes, comme principe primitif, comme Ἔρως et enfin comme démiurge ou créateur.

(1) Preller, art. *Mysteria* in *R. E. Pauly*, p. 334-335, et art. *Orphica*, *eod. loco.* — Lobeck, *Aglaophamus*, p. 270 et sq.

En cette dernière qualité, le dieu tirait le monde du principe matériel Chton ou Chtonia qui devint entre ses mains la terre par l'action du temps. Le dieu créateur est le feu primitif, la force élémentaire résidant dans l'éther et agissant en raison de son énergie sur la matière passive et chaotique. Et ce dualisme se développe dans la cosmogonie de Phérécyde en se symbolisant dans la lutte du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, le jeu des forces de la nature. L'auteur semble croire qu'une lutte entre dieux a précédé l'état de choses auquel l'univers est aujourd'hui soumis et la régularité actuellement observable dans les phénomènes de la nature lui apparaît comme une loi imposée aux vaincus par la volonté du vainqueur. La situation présente du monde, pensait-il, peut n'avoir pas toujours existé ; des puissances effroyables, hostiles à la vie humaine, ont dû se déchaîner jadis, libres de tout obstacle. Si depuis, des limites ont été imposées à leur fureur dévastatrice, ce ne peut être que par le triomphe d'êtres encore plus puissants qui sont entrés en lutte avec elles et les ont enfin domptées (1). En ajoutant enfin que le monde ainsi créé se composait de la terre Γῆ et de l'eau ou Océan Ogen, que la formation de ce monde à la fois solide et liquide avait été précédée par celle des éléments : le feu, l'eau, la terre et l'éther et que le feu, le souffle et l'eau dans leurs combinaisons avaient produit l'intelligible et donné naissance à une race de dieux, μυχοί, nous aurons indiqué par avance les grandes lignes de la cosmogonie orphique à laquelle nous arrivons maintenant (2).

---

(1) Gomperz, p. 96. Voy. Phérécyde ap. Procl. *Timée* de Platon, III, 368, Aristoph., *Aves*, 692 et sq.

(2) Il existe plusieurs récits de la cosmogonie orphique. Celui que nous donnons plus bas est tiré de la *Théogonie des Rhapsodes*, dont la date irait du VIe au IIe siècle de notre ère (voyez Korn, *De Orphei, Epimenedis, Pherecydis Theogonis*, Berlin, 1887, p. 35). On connaît une autre cosmogonie, dite d'Apollonios de Rhodes. En voici les parties essentielles : « Orphée chante les origines du monde. La terre, la mer et le ciel étaient confondus. La discorde survint et ils se séparèrent (Nous retrouvons dans le système d'Empédocle ce rôle de la νεῖκος). La terre prit sa forme, le monde fut gouverné par Ophion et Eurynome (il y a dans ce dernier nom le mot de loi νόμος — comp. *infra*), qui furent ensuite précipités dans l'océan par Kronos et Rhéa, détrônés

Les Orphiques font naître l'univers de trois principes : le Temps, l'Ether et le Chaos. Le Temps avait engendré l'Ether et le Chaos. L'Ether avait produit lui-même le fini, le borné, le déterminé. Le Chaos, masse informe, insondable, sans limite, était la source de l'indéterminé, de l'infini. De ces deux principes antagonistes issus de Χρόνος nous ne saurions trop rapprocher la conception zoroastrique Ormuzd et Ahriman produit par le temps sans bornes. C'est encore la théorie pythagoricienne de la monade et de la dyade. Cette dyade répondait à l'éther orphique. Par son union avec le monde elle avait donné naissance à la tryade. Si l'on se reporte aux fragments du pythagoricien Philolaus, l'on y voit aussi que le monde avait été formé par Chronos, c'est-à-dire la monade unie à la dyade. De cette union était sorti un troisième principe qu'il identifiait à Arès et qui semble être le principe de la matière ignée. De cette triade étaient sortis tous les dieux. De même que dans la cosmogonie de Phérécyde le Chaos était environné d'un voile, d'une nuée obscure qui constituaient les ténèbres premières. La nuit était l'épouse de Zeus — et nous entrons ici dans des détails bien mythologiques — la nuit formait la coquille, l'enveloppe de l'œuf dans lequel étaient contenus les éléments primordiaux des choses (1). Car la matière en se condensant avait pris une forme ovoïde, puis une enveloppe épaisse environna une cavité centrale, la matrice cosmique. Par l'action de l'éther, la force créatrice, le travail s'opère et c'est au sein de cet œuf primitif que naquit le premier être, Phanès. L'âme, πνεῦμα dès le principe répandue au sein de la matière animée, ὕλη ἔμψυχος, s'était ensuite retirée du milieu de cet abîme pour se porter à la

---

à leur tour par Zeus. — Apoll., I, 495, 512; Abel, *Orphica*, p. 157, fr. 35. Il y en a enfin une due à Hellanicos et Hiéronymos, deux Grecs de Phénicie, qui vivaient vers la fin du IIe siècle avant notre ère. L'idée fondamentale en est la lutte du temps toujours jeune (Χρόνος ἀγήραος) et de la nécessité (Ἀδράστεια Ἀνάγκη); de leur union sort l'œuf cosmique qui donne naissance aux dieux Protogonos ou Phanès, identifiés avec Zeus et Pan. *Orphica*, Abel, p. 158, fr. 36, 47. V. Monceaux, *Orphici* in *Dict. des antiquités*.

(1) Aristote, *Métaph.*, I, ch. XII, parle des théologiens qui font tout sortir de la nuit. Cfer. Maury, III, 308 et sq. que nous suivons presque pas à pas dans ce paragraphe.

périphérie; dès lors les éléments s'étant coordonnés, la génération avait pu s'en suivre.

Nous avions donc raison de présenter la cosmogonie de Phérécyde comme renfermant en puissance les principes de la cosmogonie orphique. De même que chez Phérécyde, c'est un souffle animé, πνεῦμα, qui pénètre au sein de l'univers et lui donne le mouvement. Des trois principes, Ζεύς, χθών et χρόνος le dernier est dans le système orphique, les deux autres répondent à l'Ether et au Chaos. Nous retrouverons avec les philosophes de l'école ionienne, Héraclite par exemple, ce même ordre de conceptions, parfois même une concordance singulièrement frappante. Ainsi du reste que les pythagoriciens, ces penseurs partant de faits purement physiques se placent à un point de vue exclusivement naturaliste et dépouillent les données de la cosmogonie orphique de leur enveloppe religieuse et mystique. La triade d'entités primordiales qui enfante le monde s'efface dans leur exposé où ils ne retiennent plus de la pensée orphique que la notion des éléments d'où découle le principe suprême et générateur. Mais quel est le principe ? Sous diverses formes c'est Phanès, la manifestation de l'intelligence, de la lumière première, c'est Μῆτις la réflexion, la pensée, c'est Ἠρικαπαῖος celui qui sépare la lumière des ténèbres, car, par cela seul que la lumière est née, la nuit son contraire, a dû prendre naissance. Voilà bien une conception orientale. « Au commencement, lit-on dans le *parsisme*, Ormuzd élevé au-dessus de tout était avec la science souveraine, avec la pureté dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormuzd est ce qu'on appelle la lumière première et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la Loi » (1). Les doctrines persiques du *Mazdéisme* enseignent du reste ce dualisme, non pas, comme on le croit trop souvent par confusion, qu'il admette deux divinités coéternelles, mais en ce sens que deux empires profondément séparés, celui de la vérité et de la pureté et celui de l'impureté et du mensonge sont

(1) *Zend-Avesta*, 1771, in-4°, t. III, p. 343.

institués chez lui à l'état d'adversaires irréductibles (1). Et en continuant le parallèle, Phanès, l'être primordial, éclos de l'œuf cosmique, crée le ciel et la terre et cette création, les orphiques se la représentaient comme née de l'union de Phanès et de la nuit. Ainsi encore dans la doctrine de l'*Ahura-Mazda*, en haut dans les sphères les plus élevées, est le domaine de la suprématie illimitée du Seigneur omniscient, en bas, au plus profond de l'abîme, le royaume de son puissant adversaire. Entre les deux est situé le présent monde, théâtre de leur lutte mutuelle (2). Sans doute la cosmogonie orphique se complique d'éléments nouveaux, dus ceux-là au plus ancien hellénisme. Zeus y est introduit. Issu de Phanès, il intervient avec les autres dieux et donne naissance à Ouranos et à Gè, souche de toutes les générations divines. De même que dans les mythologies homériques et hésiodiques, Zeus avalait Phanès, autrement dit le monde et le reproduisait à son tour, mais plus parfait et grâce à l'aide de Dikè. Devenant ainsi la divinité suprême et universelle, Zeus ne devait plus reconnaître d'autres limites à sa puissance que dans les arrêts de Dikè ou de Thémis, loi éternelle de proportion, de justice et de paix. Il s'agit en somme de savoir qui l'emportera, d'un mouvement sans règle et sans frein, qui prolonge la création et jamais ne l'achève, du temps sans mesure et sans loi, qui dévore ses enfants à peine mis au jour ; ou de ce principe supérieur, échappé à ses atteintes, qui doit régler son cours, assujettir à des lois constantes la marche du monde et le conduire enfin à sa maturité. Il s'agit de savoir si ce monde tombé par Cronos de l'espace dans le temps, s'ordonnera

---

(1) Tiele, *Manuel de l'hist. des religions*, p. 183. Cette distinction fondamentale sur laquelle reposent les doctrines orientales rappellera les deux *paradigmes* ou modèles de la philosophie platonicienne : le premier, l'idéal du bien ou de la perfection infinie ; le second, le mal ou l'imperfection. Le principe du bien est l'être des êtres, le principe du mal n'est évidemment pas un être qui s'opposerait à Dieu et entrerait en lutte avec lui, il est le néant, l'imperfection inhérente à tout être fini. Aussi bien, en dépit de leur dualisme, les doctrines persiques admettaient-elles qu'à la consommation des siècles Ahriman serait réconcilié avec Ormuzd et le mal entièrement absorbé par le bien.

(2) Tiele, *loc. cit.*

par Zeus dans les limites de l'année; s'il passera définitivement du règne de l'infini, temps ou espace, qui menaçait de le replonger dans le chaos primitif, au règne du fini, qui l'organise dans l'étendue et dans la durée à la fois (1). En dépit de certains emprunts aux conceptions anciennes qui s'expliquent, comme on l'a si souvent fait remarquer, par le souci pris par les orphiques de se rattacher à la théogonie hésiodique, la cosmogonie que nous venons d'exposer est redevable à l'Orient de ses grandes lignes (2).

Elle révélait une tendance monothéiste ou plutôt semi-panthéistique inconnue aux anciens poètes car elle reconnaissait des principes primordiaux éternels et se préoccupait de réduire à quelques entités fondamentales la multiplicité des éléments qui constituent le monde matériel. Les Orphiques ramenaient les dieux aux éléments d'où ils étaient nés : le feu, l'eau, l'air, la nuit, les astres. C'est ce qu'ils exprimaient par cette formule curieuse que les agents physiques primitifs avaient enfanté les générations divines. Tous ces éléments cosmiques étant nés du principe créateur et éternel, les dieux se tranformaient dès lors en dernière analyse en un seul dieu ou cause unique. Aussi le poète de l'école résumait-il leurs théories dans ce beau vers que nous avons souvent cité, mais dont nous comprenons mieux maintenant la valeur.

Ζεὺς κεραλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται (3).

Les dieux orphiques ne sont plus exactement encore que des

(1) Guigniaut, *De la Théogonie d'Hésiode*, p. 38.

(2) Cfr. Gomperz, p. 102, qui après avoir rappelé des mythes analogues chez les Perses, les Hindous, les Phéniciens, les Babyloniens et les Egyptiens, ajoute, p. 113 : « Le foyer d'où rayonnèrent ces traditions a, selon toute probabilité, été le pays que non-seulement nous envisageons comme un des centres, mais où l'on peut même voir le berceau de la civilisation, nous voulons dire le pays situé entre le Tigre et l'Euphrate et sur lequel rayonnait Babylone. »

(3) Pseudo-Aristote, *de mundo*, 7 p. 401 a; Orphica. *Abel*, fr. 46; Platon, *Lois*, IV, p. 751, et Procl. in *Timée*, III, 368. Un autre vers bien connu est le suivant :

« Zeus est un, Hadès est un, Dionysos est un, il y a un seul Dieu en toutes choses ». *Abel*, fr. 7; Lobeck, *Aglaoph.*, I, 530-531.

Εἷς εστ', αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

L'être primordial est un, né de lui-même, de l'un toutes les créatures ont été

incarnations ou des métamorphoses successives d'une seule et même personnalité, symbole de la vie universelle. Il n'est qu'une seule puissance, un seul démon, maître souverain de toutes choses.

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

Une fois formée cette conception unitaire de l'âme suprême, il importait peu de quel nom on la revêtait. Les dieux devenaient tous des personnalités équivalentes, tout au moins interchangeables, qui pouvaient indifféremment assumer à tour de rôle le rang de divinité suprême dans les hymnes où ils étaient invoqués (1). C'est là le sens de cet admirable mythe de Dionysos-Zagreus qui semble occuper la place la plus élevée dans le panthéon orphique. Nous ne pouvons nous dispenser d'en donner un exposé. Fils de Zeus et de Perséphone identifiée avec la nature dans la littérature orphique, la divinité que nous venons de nommer a reçu de son père l'empire du monde. Mais elle est exposée dès sa naissance à la jalousie d'Héra qui excite contre elle la race des Titans. Le rejeton des dieux essaie inutilement de leur échapper en prenant les formes d'animaux les plus divers. Son corps est bientôt mis en pièces et les Titans en dévorent les morceaux. Mais Athéna a su leur arracher le cœur de la victime qu'elle apporte à Zeus qui l'avale pour donner naissance au nouveau Dionysos. Ce cœur arraché et palpitant concentre la matière éparse, lui communique ses pulsations et façonne le monde au rythme de ses battements (2). Les Titans sont frappés et précipités dans le Tartare : du sang de ces anges déchus naîtra le genre humain, dans la nature duquel

---

faites. Comp. ces vers d'un ancien poète latin rapporté par Varron (*Anth. lat. I*, ep. IV.

Jupiter omnipotens regum rerumque deumque
Progenitor genitrixque deum deus unus et omnis.

(1) Nous empruntons ces lignes à une étude intéressante de M. Goblet d'Alvilla : *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, IIIe partie *Les mystères de l'Orphisme*, *Ann. du M. Guimet*, t. 47, 1903. Cet auteur voit dans l'Orphisme plutôt une méthode qu'une doctrine rigoureusement enchaînée dans toutes ses parties.

(2) Ouvré, *Les formes littéraires de la pensée grecque*, p. 170.

l'élément titanique est mêlé à l'élément dionysaque dérivé du sang de Zagreus. L'homme porte donc dès son entrée dans le monde le crime de ses ancêtres déicides, et il est menacé de subir à son tour la même peine s'il ne cherche à s'affranchir des liens du péché par l'initiation aux rites orphiques qui lui font entrevoir une félicité éternelle (1). Ainsi les Titans représentent le principe du mal et de la révolte, Dionysos celui du bien, de l'ordre et de l'harmonie, et l'homme n'est qu'un composé de ces deux principes, dans une égale mesure d'ailleurs. « Je suis fils de la terre et du ciel étoilé, telle est la clef du mot de passe que l'initié des tablettes de Pétélée doit répéter dans les enfers (2). De même encore chez Hésiode les Titans sont les passions et les facultés de l'âme humaine, les batailles, les douloureuses luttes de l'instinct du bien, le triomphe de Zeus marque le triomphe du libre arbitre sur les puissances qui l'obsèdent et l'enchaînent (3). C'est évidemment la même inspiration qui a guidé la doctrine chrétienne d'après laquelle, suivant un de ses plus éloquents interprètes, « l'homme est si grand que sa grandeur paraît même en ce qu'il se reconnaît misérable » (4). Le sentiment profond de cette opposition, de ce saisissant contraste entre les souillures et les souffrances célestes d'une part et la félicité divine de l'autre, forme le noyau de la conception orphico-pythagoricienne de la vie (5).

L'âme individuelle, fragment de l'âme universelle de Zagreus vit donc exilée loin des dieux de par la faute originelle παλαιὸν πένθος (6). Elle vit emprisonnée dans le tombeau du corps

---

(1) Athenagor. *Leg. pro Christ*, p. 295 e, 296 b; *Orphica*, Abel, p. 161. La légende sacrée de la naissance, du meurtre et de la résurrection de Zagreus, qui constitue réellement le fond du système orphique, a été surtout reconstituée par Lobeck. *Aglaoph.* I, 547 et sq. Voyez aussi 566-567), comp. S. Reinach, *Rev. archéol.*, t. XXXV, 1899, p. 210 et sq. C'est en définitive le mythe égyptien d'Osiris.

(2) Tannery, *Rev. de philol.*, t. XXIII, p. 129.

(3) Egger, *La Théog. d'Hésiode*, in *Ann. des ét. grecques*, p. 87, in fine.

(4) Pascal, *Pensées*, art. VI, p. 6.

(5) Gomperz, *l. cit.*

(6) Pindare, fr. 110 (*Bergk*). « Ceux pour lesquels Perséphone agrée la satisfaction de son deuil passé ». Jamblique parle des μεγάλα ἁμαρτήματα *Prot.*

σῆμα à la suite de cette déchéance et en expiation du péché (1). Comme dans toutes les religions orientales, l'âme est, d'après les Orphiques, appelée à revêtir en ce monde une série de formes corporelles plus ou moins pénibles avant de reprendre la place qu'elle doit occuper parmi les dieux. C'est ce que les textes sacrés appellent le cercle des générations τον κύκλον τῆς γενέσεως. Au bout d'un certain nombre de transmigrations successives, elle parviendra enfin à l'Olympe : là, après s'être mêlé quelque temps aux héros, elle entrera dans le commerce de la divinité elle-même, au rang de laquelle on la voit passer en dernier lieu (2). En persistant au contraire dans son erreur primitive, l'âme devrait recommencer indéfiniment et dans un ordre inexorablement uniforme la chaîne continue des existences terrestres.

Nous avons par là même esquissé à grands traits le système des orphiques, qui nous intéresse au triple point de vue de la cosmogonie, de la théorie du péché originel et de celle de l'immortalité de l'âme. Cette analyse que d'aucuns trouveront trop longue et peut-être même inutile, appelle deux observations importantes. Souvent certains auteurs et non des moindres ont voulu détacher nettement dans une œuvre philosophique, le côté

VIII, 134, et du rôle de Zabazios, un succédané de Zagreus, pour la purification des âmes (λυσεῖς παλαιῶν μηνιμάτων) destinées à apaiser le courroux des dieux. Voyez, pour détails, Tannery, *loc. cit.*

(1) Plat., *Cratyle*, 300 c et *Phèdre*, 62 b; Procl. in *Remp.*, 372 ; Philolaus, p. 23 (Bywater *précité*), comp. Rohde; *Psyché*, p. 453.

(2) Pindare, *Ol.*, 2,75; *Orph.*, 223-226 : « Je me suis enfui du cercle des peines et des tristesses, » s'écrie l'âme qui a subi la peine complète de ses œuvres d'iniquité et qui maintenant s'élance vers la reine des dieux souterrains, la sainte Perséphone, et vers les autres divinités de l'Hadès. Elle se glorifie d'appartenir à leur race bienheureuse ; elle leur demande de l'envoyer maintenant dans les demeures des innocents et elle attend d'elle le mot sauveur : « Tu seras déesse et non plus mortelle ». M. Gomperz lit ainsi trois tablettes d'or qui au IVe et IIIe siècle avant Jésus-Christ, furent placées sur des tombeaux dans le voisinage de Thurium, c'est-à-dire dans une contrée autrefois hospitalière aux pythagoriciens, p. 141 et 92. Cfr. Gruppe, *Orpheus* in *Lexicon Roscher*, qui signale ainsi que Foucart (*Recherches sur l'orig. et la nat. des myst. d'Eleusis*, in *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, I, p. 76), des analogies avec les croyances égyptiennes.

purement cosmologique du reste de l'ensemble. Zeller, pour nommer un de ces historiens, se refuse toujours à voir le moindre rapport logique entre telle partie de la doctrine d'un penseur qui a trait à la genèse du monde et telle autre uniquement destinée à développer les règles de l'éthique et les devoirs pratiques de la vie présente. Ainsi les rêveries d'un poète philosophe, chantre de l'âge d'or, ont beau rappeler par quelques analogies certaines de ses propositions relatives à l'explication physique de l'univers : il n'y a là que des ressemblances fugitives et lointaines. Les deux choses ne sont pas en corrélation étroite l'une avec l'autre. On ne peut parler d'un calque, le roman métaphysique n'est pas directement sorti de la théorie mécaniste ou évolutive, peu importe à laquelle s'était arrêté son auteur. Ce sont questions différentes qu'il faut se garder de confondre ou même de rapprocher. Nous aurons l'occasion de nous inscrire plus d'une fois en faux contre une thèse aussi exclusive. Les méthodes que nous étudions au cours de ce travail, consistent à mettre à la base des institutions, des principes immuables et nécessaires, mais si vagues en même temps qu'il nous faut bien les rechercher dans toutes les manifestations où s'est exercée l'activité intellectuelle de ceux qui s'en réclamaient. Souvent des croyances populaires, comme celle à laquelle nous venons de faire allusion, se combinent d'éléments eschatologiques — qu'on nous pardonne la barbarie du terme — nécessaires à analyser et à séparer si l'on veut se rendre parfaitement compte de l'esprit général de ces conceptions. Nous croyons fermement dans l'espèce actuelle que les idées morales essentielles de l'orphisme se rattachent de la manière la plus intime aux théories panthéistiques qui caractérisent ce système et lui donnent un cachet particulièrement original. Les *Orphiques* sont frappés de la loi d'unité qui règne dans la nature et gouverne universellement la vie du cosmos comme celle de l'humanité. Ils la traduiront énergiquement dans toutes choses (1), de même que les Pythagoriciens feront tout

(1) C'est peut-être le cas de citer, malgré sa longueur, un de ces hymnes orphiques où la note panthéiste s'étale avec une exubérance d'expression que la tra-

consister dans les nombres. Mais il y a plus : voici une notion d'éthique, celle de la transmigration des âmes, par exemple, qui est bien un corollaire immédiat et forcé des doctrines cosmogoniques qu'on avait antérieurement présentées. L'une explique l'autre, tant les pièces du système sont solidaires et singulièrement interdépendantes. Les conditions de la vie présente, remarque M. d'Alviella, sont la résultante des actes commis dans une existence précédente ; les actes de la vie présente détermineront les conditions de la vie future. Ils se représentent dès lors le processus de l'univers sous la forme d'une courbe fermée ou d'un certain nombre de cycles amenant le retour régulier et indéfini des mêmes phénomènes. Les souffrances, la mort et la résurrection de Dionysos symbolisent la période passée et l'âge d'or renaissant qui devait voir le recommencement et la rénovation de tous les êtres. Nous retrouverons avec le stoïcisme les théories astronomiques et philosophiques de l'*ἀνακύκλωσις* et de l'*ἀποκατάστασις*, plus connues sous le nom de *παλιγγενεσία* et auxquelles Virgile ne semble pas avoir été étranger dans sa célèbre églogue à Pollion. Faut-il s'étonner ensuite que ces idées d'ordre et d'immutabilité se soient liées dans leur esprit d'une manière indissoluble et qu'un reflet du divin se soit répandu, comme dit Gomperz, sur leurs concepts d'ordre et de règle ? Quand Empédocle, que nous venons d'étudier, reporte sa pensée vers l'époque édénique de bonheur parfait et de complète harmonie, nul doute qu'il ne reste fidèle aux principes qui l'avaient guidé par ailleurs dans ses considérations sur le monde et ses vicissitudes. Dans les deux

---

duction de Leconte de Lisle n'a pas affaiblie. « O nature, Reine-mère de toutes choses, mère inépuisable, vénérable, créatrice, qui domptes tout, innommable, resplendissante, née la première, qui détruis tout, qui apportes la lumière..., fin qui n'a point de fin, commune à tous, mais incommunicable, née de toi-même..., mêlée à tout et sachant tout..., amère aux mauvais, douce aux hommes pieux. — Bienheureuse qui fais croître et qui dissous —, père et mère de toutes choses..., ouvrière universelle roulant dans un tourbillon sans fin, conservatrice qui t'entretiens par d'éternelles transformations... Vie éternelle, immortelle Providence à qui tout appartient et qui seule fais toutes choses, je te supplie de me donner la paix. »

Hymne X, *Abel.*

cas, il regarde l'état initial d'unité comme s'appliquant au meilleur des mondes possibles et voit dans la discorde (νεῖκος) le fait d'un dérangement de l'ordre primitif et de la félicité originelle. Nous avons vu plus haut que telle était l'opinion de Phérécyde. Veut-on un exemple plus frappant encore ? Dans quelques fragments que nous a conservé Simplicius, Anaximandre dit que l'unité du monde a été rompue par une sorte de péché proethnique dont les choses issues de ce déchirement doivent porter la peine, διδόναι αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας (1). Ce passage nous servira naturellement de transition pour la seconde remarque que nous voulions présenter.

L'observation du droit et de la loi a été une des préoccupations spéciales des communautés orphiques. Nombre de leurs hymnes sont consacrés à la célébration de Νόμος et de Δίκη. Nous connaissons déjà le passage célèbre où Orphée parle de la vindicte divine (πολύποινος) qui ne sait jamais perdre les traces du coupable. Welcker a relevé avec raison une preuve décisive de la popularité des notions de justice dans le grand nombre de noms dont Dikè fait partie intégrante. On ne peut pas oublier celui d'Eurydice dont il est facile d'apercevoir la signification symbolique : « le chanteur qui incarne le triomphe de la civilisation et de la vérité sur la barbarie et l'ignorance, s'unit à la Vierge qui est la plus belle expression de toute justice » (2). On peut dire des orphiques ce qu'Abel Bergaigne constatait pour les *Védas*. « A leurs yeux la morale et la justice ont leur point de départ dans la distinction du vrai et du faux (3). Qu'on en juge par ces fragments : « J'invoque la belle Dikè qui voit la multitude des choses et qui siège sur le thrône du roi Zeus, surveillant du haut de l'Ouranos la vie des hommes aux nombreuses races,

---

(1) *Mull.*, I, p. 240, cité par S. Reinach, *Ann. du Musée Guimet*, 1902, p. 376.

(2) *Griech-Götterlehre*, III, 14.

(3) *Les dieux souverains de la religion védique*, p. 179 et 265, où l'auteur établit également que la distinction des actes conformes et des actes contraires à la loi est fondée sur le même principe.

punissant l'iniquité et mettant à l'écart tout ce qui est différent de la vérité. Elle juge les mauvaises actions inspirées aux hommes par l'iniquité, quand ils veulent accomplir des desseins injustes. Elle est l'ennemie des pervers et l'amie des bons. — O Némésis, je t'invoque, Déesse, très grande Reine, qui vois tout, qui regardes la vie des mortels aux diverses pensées. Eternelle et vénérable, te réjouissant des Justes, tu changes selon ta volonté les résolutions des hommes, qui redoutent tous le joug que tu fais peser sur leur cou ; car tu connais la pensée de tous et rien ne t'est caché de l'âme qui méprise audacieusement tes paroles... Les droits des hommes sont en toi, ô très puissant Daimôn ! Viens, ô Bienheureuse, chaste, et sois toujours favorable à ceux qui célèbrent tes mystères, donne-nous de bonnes inspirations et chasse loin de nous les pensées mauvaises, injustes et orgueilleuses» (1). Le christianisme a-t-il puisé le meilleur de sa doctrine à la source orphique? On pourrait l'admettre, à lire ce passage sublime qui appartient aux mêmes inspirations : « Regarde le Verbe divin, tiens-toi auprès de lui, purifie l'abîme intelligent de ton cœur et puis marche dans la justice (2). « Oui, nous le disions tout à l'heure, la souveraineté divine ne se confond pas avec l'arbitraire. « Nomos, signe de justice, ferme appui de la nature, ennemi du trouble et conservateur des lois par lesquelles roule le grand Ouranos, donne une fin heureuse à la vie des mortels et gouverne tous les vivants par l'équité de ses jugements » (3). Aussi bien, la croyance inébranlable professée par les orphiques, en la nécessité d'une céleste rétribution, suppose-t-elle la reconnaissance de ce règne de la justice. Peut-être ne faut-il pas oublier, comme l'a remarqué Gomperz, l'époque à laquelle ces doctrines brillèrent d'un si vif éclat. C'était le temps où les classes dirigeantes se signalaient par les plus brutales exactions. Hésiode avait déjà déploré la situation

(1) *Les Parfums.* — *Parfum de Dikè, de Némésis*, trad. Leconte de Lisle.

(2) « Ad verbum divinum respiciens ; illi asside dirigens cordis, intelligens profundum et rectam incede viam. » Orpheus ap. Saint Justin, *Cohort. ad Grece*, XV, Migne, *Patr. Græc.* t. VI, col. 270.

(3) *Parfum de Nomos*, Cfer *Parfum de Dikaiosunè.* Voyez fr. 1, 33, 125, 126, 247 ; *Orphica*, Abel ; Lobeck, I, 533, cfr. Maas, *Orpheus*, p. 193.

du pauvre qui est à la merci du grand, comme le rossignol entre les serres de l'épervier (1). C'était une occasion de rappeler à l'aristocratie ses devoirs, en même temps que de demander pour le peuple les bienfaits d'une législation écrite qu'il ne connaissait pas encore. Nous avons déjà comparé la situation de la Grèce du VI[e] siècle au temps où florissait le prophétisme d'Israël. D'un côté comme de l'autre le riche insolent écrasait le pauvre, la justice était vendue ou violée. Les dénis de justice, les vols, les fraudes, tout cela soulevait les prophètes dont la voix s'élevait indignée et vengeresse pour flétrir ces heureux de la fortune qui vivaient des misères du peuple. « Malheur à ceux qui joignent maison à maison jusqu'à ce qu'il ne reste plus de place dans le pays et qu'ils y soient seuls. Malheur à ceux qui acquittent l'impie pour une récompense et enlèvent aux justes la justice qui leur est due». De même, le droit et l'équité n'eurent pas de défenseurs plus éloquents et plus habiles que les orphiques. On s'imagine trop fréquemment que les disciples d'Orphée voulaient ramener l'humanité à cet âge vanté d'heureuse ignorance, où l'homme fraternisait dans les bois avec les animaux, en ne vivant sans aucune préoccupation de l'ordre et de la loi. Les auteurs anciens ne nous les ont pas cependant présentés sous un pareil jour (2) et leur œuvre est assez suggestive pour que nous nous permettions d'in-

---

(1) *Œuvres et Jours*, 202 et s. μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἕξει. « Le plus injuste aura le droit de son côté. — O Persée, écoutez toujours la justice. Gravez ceci au fond de votre esprit : approchez votre cœur de la justice, oubliez la violence. C'est le souverain des dieux qui vous en fait la loi. » — Comp. Homère, *Hymne* XXII. Voir Platon, *Lois*, III, p. 190 e.

(2) On connaît le passage de l'*Ep. aux Pisons*, d'Horace, 390 et sq.

Silvestres homines sacer interpresque Deorum
Cœdibus et victu fœdo deterruit Orpheus, etc.

Voyez aussi Claudien (*de consulatu Manlii Theodori*), XVII, 190.

Tu prima hominum silvestribus antris
Elicis et fædo deterres sæcula victu.
Te propter colimus leges animosque ferarum
Exuimus.

Pour détails et autres citations, voy. Lobeck, I, 234 et sq.

sister encore. Au reste l'on prêtera plus tard à Platon, bien plus tard encore à Rousseau sur ce sujet, des opinions que ces penseurs n'ont jamais essayé de défendre. Orphée, premier apôtre de la justice et de l'équité, vénérable ancêtre des nomothètes, nous rappelle plutôt, comme nous venons de le dire, le prophète d'Israël appelant de ses vœux le rejeton de la famille de David, sur qui doit reposer l'esprit de Jéhovah. « Il règnera avec justice et condamnera avec droiture. La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses flancs ». Nous pouvons placer l'âge d'or des orphiques dans ce siècle béni dont Isaïe dit encore : « On ne nuira point, on ne fera aucun dommage à personne, dans toute la montagne de ma sainteté, car la terre sera remplie de la connaissance de l'Eternel » (2).

---

(2) Isaïe, c. XI.

CHAPITRE IV

Une nouvelle conception de la Nature : a) Héraclite et la notion de la raison commune; b) Anaxagore et la théorie de l'intelligence universelle.

Nos premières recherches nous ont conduit à constater qu'au VIe siècle, sous l'influence de certaines croyances fondamentales originaires d'Asie, une philosophie s'était développée, partant de la considération exclusive de la nature. En s'attachant à la contemplation du monde extérieur, l'école idéaliste de Pythagore avait envisagé l'univers comme le résultat de rapports numériques. Analysant toutes choses d'un point de vue mathématique, elle avait demandé au *nombre* l'universelle explication des phénomènes. Le monde était en fonction du nombre, fait de proportions, de beauté et d'une combinaison mathématique des contraires. Le plus parfait des nombres était pour les pythagoriciens la justice, nombre rigoureusement égal et Archytas en avait déduit ce corollaire : « La loi doit être conforme à la nature et elle le sera si elle est l'image du droit naturel qui se proportionne et attribue à chacun suivant son mérite. » Empédocle qui rejette la connaissance par les sens place également la vérité dans l'unité en célébrant cette loi unique dans ce passage que nous avons signalé : « Il est faux de croire que pour les uns une chose soit permise et défendue pour les autres. Mais la loi commune à tous les êtres étend son domaine sans interruption à travers l'éther au vaste empire et à travers l'air immense. » Comme Pythagore du reste, il croyait à un droit universel applicable à toutes les espèces vivantes ; comme tous les pythagoriciens surtout, des préoccupations d'ordre et d'harmonie étaient à la base d'une philosophie purement mécaniste qui se traduisait par le mélange des éléments,

la lutte des principes contraires et l'état d'unité au sein du *sphérus*, avec les lointains souvenirs de l'âge d'or.

La philosophie que nous venons d'étudier — et ces rappels sont nécessaires avant de passer outre — pouvait sans doute être caractérisée la science de la nature. Mais la φύσις était envisagée si l'on peut dire au point de vue de la manifestation d'un principe purement physique. Aristote l'avait bien compris quand il affirmait que la doctrine spéculative des pythagoriciens était consacrée toute entière à l'étude du monde extérieur. On pourrait presque soutenir que leur œuvre tient essentiellement dans ces Ὕμνοί φυσιαλογικοί, chants de louange et d'admiration sur les éléments et les principes des choses tels que la science novice les concevait alors. Ce qui frappe au premier abord chez les penseurs grecs d'Ionie, dit Jules Soury, c'est l'hymen profond de l'homme avec la nature. Il ne s'absorbe pas en elle, mais il ne s'en détache pas. L'individu comme bandé aux objets ambiants n'avait pas encore appris à se tourner vers lui-même, dans l'immense tout il ne s'était pas encore découvert. A peine réclamait-il sa personnalité et son indépendance. Un pas était à franchir. Il fallait que la philosophie de la nature devint en même temps celle de l'ordre moral. La notion d'ordre, de raison n'avait pas encore fait son apparition. Or, avec les penseurs qui vont suivre, la loi de raison remplace la loi de nature. « Le monde moral éclipse le monde physique, ou mieux, c'est lui qui devient la nature, car il n'y a qu'une nature — a-t-on remarqué en appliquant cette réflexion à la philosophie socratique — parcourue par les agiles pensées de Dieu, toute entière régie par sa Providence » (1).

On dit communément que ce pas fut franchi par Socrate. Sans doute l'œuvre accomplie par le maître de Platon fut immense et tout le monde l'a présente à l'esprit par la comparaison qui en a été faite depuis si longtemps avec celle de Kant. Mais comme toujours il y a eu transition, évolution lente. Cette transition fut préparée par deux philosophes considérables, puisqu'ils ont introduit dans le domaine de la pensée, le premier la notion de la

---

(1) Espinas, *Orig. de la technologie*, p. 265.

raison commune, le second celle de l'intelligence universelle. Nous voulons parler d'Héraclite et d'Anaxagore. Leur influence fut plus importante encore et l'on peut aisément soutenir qu'ils ont préparé la formation des théories rationnalistes de Platon ainsi que les doctrines aristotélicienne et stoïcienne du droit naturel.

1) Longtemps incompris et souvent accusé d'obscurité, le système d'Héraclite d'Ephèse n'est peut-être pas si obscur que l'antiquité et les temps modernes l'avaient pensé. Hermann Diels en s'exprimant ainsi dans un ouvrage récent, représente Héraclite comme le philosophe qui aurait ouvert la série de ces penseurs solitaires retirés dans leur tour d'ivoire pour s'y construire un monde tout neuf que n'ont créé ni les dieux ni les hommes. Il le compare volontiers à Nietzche et voit même en lui par sa manière d'écrire un des premiers promoteurs de l'aphorisme (1). Nous croyons pour notre part que si quelques pensées mélancoliques d'Héraclite ont pu autoriser ce système séduisant et très bien conduit, on ne saurait méconnaître qu'il n'y ait chez le sage d'Ephèse une philosophie un peu plus systématique, comparable à celle d'Empédocle avec lequel il présente certaines analogies puisque comme lui il a écrit un traité sur la nature mais de qui il se sépare assez profondément comme nous verrons.

Quoiqu'il en soit, il est certain qu'Héraclite avait prêté une attention toute particulière au monde ; il en avait étudié le processus suivant lequel se mêlent les éléments et ce qui correspond dans une certaine mesure à la notion moderne de force. Il avàit trouvé à cette force quelque chose de sublime, dit Zeller, et ne se lassait pas de la comparer à la divinité. Reprenant une idée en germe chez Empédocle, il avait reconnu que de quelque côté qu'on put se tourner, la connaissance vraie n'existait nulle

(1) *Herakleitos von Epheisios griechisch und deutsch*. Berlin, 1901, p. 8-9. M. Gomperz, qui a écrit de fort belles pages sur Héraclite, le rapprocherait de son côté de Proudhon « ce puissant penseur subversif qui lui ressemble comme une goutte d'eau à sa voisine, non seulement dans quelques doctrines isolées caractéristiques, mais qui le rappelle de la manière la plus vive par le fond même de son esprit aussi bien que par la forme paradoxale qu'en raison de cet esprit il a donné à ses théories », p. 85. Cfr. Dr Rich. Œhler, *Nietzche und die Vorsokratiker*.

part. Le commun des hommes — nous citons ici Héraclite — n'a aucune intelligence de l'éternelle vérité, quelque évidente qu'elle puisse être; ce qu'ils voient tous les jours leur demeure étranger; ils ignorent où les conduit le chemin même qu'ils suivent. L'ordre du monde. λόγος τῆς φύσεως, malgré toute sa splendeur n'existe pas pour eux. Le vice initial réside à ses yeux dans cette croyance à la persistance des choses. On sait comment il veut faire entrer sa pensée dans les esprits sous une forme familière: «Le feu se change en eau, l'air en feu, l'eau se change en terre. Hélas! dans le même fleuve tu ne baigneras pas deux fois » (1).

Ces exemples d'une banalité courante renfermaient cependant toute une métaphysique profonde. L'être n'est pas plus que le non être, πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. L'être et le non être se combinent dans un terme supérieur, le devenir, τό γίνεσθαι, qui les maintient et les identifie. Quel est le phénomène qui dans la nature réalise cette identité ? Le mouvement, κίνησις, le mouvement continu et sans fin. Rien dans le monde n'est fixe et invariable, tout change πάντα χωρεῖ, rien ne demeure, οὐ μένει, tout s'écoule, πάντα ῥεῖ. Ces idées reviennent sous mille et mille formes différentes. Nulle chose ne demeure ce qu'elle était, tout se convertit en son contraire (2), tout devient tout. La mort des uns est la vie des autres (3). Le courant de la génération et de la mort ne s'arrête jamais, l'argile dont les choses sont faites revêt toujours de nouvelles formes (4). Aucune chose n'est à proprement parler, tout passe d'un contraire à l'autre, tout se confond, les contraires sont identiques. Ce qu'on appelle la nature est une révolution constante, une décomposition et une recomposition perpétuelles. Le feu est le principe élémentaire, l'instrument de ce mouvement intérieur qui crée, détruit et reproduit toutes choses; cet élément subtil représente en effet le mieux le principe de l'instabilité ou du mouvement. Ainsi producteur, rénovateur et destructeur des êtres, le feu se détruit par le feu et revit par le feu, d'après certai-

(1) Fr. 12 et 91, *Diels*.
(2) Fr. 10.
(3) Fr. 62. Cfr. fr. 12, et les notes de Diels.
(4) Zeller, II, 112.

nes périodes (ἐκπύρωσεις). L'univers est éternel, il a toujours été, il est et il sera un feu éternellement vivant, s'éteignant et s'allumant suivant la loi (1), les stoïciens diront plus tard en s'appropriant la conception panthéistique d'Héraclite, un feu artiste et raisonnable qui amène méthodiquement toutes choses à l'être.

De ces réflexions sur le flux et le reflux universel, sur la genèse et la disparition successive des mondes, il s'ensuit que rien n'existe, en vérité, d'une existence substantielle et que tel phénomène n'apparaît que dans son rapport avec d'autres phénomènes. L'écoulement continu a, en effet, cette conséquence, dit Zeller, que tout réu nit en soi des déterminations opposées. Chaque changement est la transition d'un état opposé à un état opposé. Nous avons déjà énoncé le principe « tout devient ». Chaque objet individuel est, ou plutôt devient, par l'opposition incessante des contraires (τῶν ἐναντίων) entre lesquels il se trouve placé. Tout naît, en effet, d'après Héraclite, de la discorde : la guerre est nécessaire, elle est partout et engendre tout, πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (2). Le monde qui obéit à la loi des contraires est comme le jeu d'un enfant sur le sable.

Or, voici un point de la philosophie d'Héraclite qui n'a pas été, ce nous semble, assez soigneusement aperçu par les commentateurs modernes, il avait été cependant mis en lumière par Socrate et Platon. Si les choses extérieures et les objets de la contemplation changent sans cesse, le sujet qui les contemple, cette autre pièce du mécanisme universel, change nécessairement. Le spectateur aperçoit naturellement les objets à son point de vue, sous le prisme pour ainsi dire de l'impression qu'il en reçoit. De là ce mot si profond du sophiste Protagoras sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. « L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non existence de celles qui n'existent pas », principe qui revient à celui-ci : La sensation est toute la science. Si la sensation est toute la science, il ressort de ce que nous venons de dire sur la mobilité des impressions que la réalité toute entière est dans l'apparence. Ce qui paraît à chacun

(1) Fr. 27, *Mull*, ap. Plut., *De exsilio*, 11. Cfr. fr. 37 et 39, *Mull.*
(2) Cfr. Gomperz, I, p. 79.

étant pour lui la mesure du réel, chacun s'en tiendra et devra s'en tenir là puisque toutes les apparences sont dans une variation infinie et dans le même individu et d'individu à individu. Dès lors ne résulte-t-il pas de ce mouvement universel que la science se perde dans la contradiction et n'aboutisse à la philosophie des sceptiques ? Héraclite ne voit-il pas d'ailleurs dans la variabilité et la contradiction la plus complète le règne du monde de la nature ? Oui, sans doute, tout est révolution et vicissitude. Mais dans cette nature extérieure, le mouvement et le changement sont soumis à des lois plus générales encore auxquelles nous élève une sage induction. Sous cette action infinie des forces divines, il se cache une force absolue qui crée, soutient, embrasse toutes les autres et en est pour ainsi dire la cause et le lien harmonique.

Dans ses dialogues relatifs aux sophistes, Platon avait bien compris le fond du système d'Héraclite si injustement taxé d'obscurité et dont nous admirons avec Hermann Diels la grandeur, la beauté et la simplicité. S'il est nécessaire que tout se dissolve en contraires, il l'est également que les contraires se réunissent dans l'unité, car ils dérivent d'un seul ou même être, d'un seul et même principe qui maintient l'unité du tout à travers le conflit des tendances opposées. De la lutte sortira l'existence, de l'opposition l'union, de l'inégalité l'harmonie. « Au milieu de toutes les vicissitudes des objets particuliers, de toutes les métamorphoses de la matière, en dépit de la destruction qui devait atteindre à intervalles réguliers l'édifice même de l'univers, et de laquelle celui-ci devait sans cesse renaître, la loi universelle reste debout, intangible, immuable à côté de la matière primitive conçue comme animée et intelligente ; elle se confond avec elle selon une conception mystique et peu claire, à titre de raison universelle ou de divinité souveraine, et ces deux principes réunis constituent la seule chose permanente dans le fleuve — sans commencement ni fin — des phénomènes » (1). Tout devient un, tout se soumet à la divinité par l'accord final. Du tout résulte cette harmonie du monde à laquelle la beauté des choses visibles ne peut être comparée. (καὶ

(1) Gomperz, p. 83.

ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίσταν ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ'ἔριν γίνεσθαι). (1)

Chaque chose, selon Héraclite, dit M. Espinas, est composée d'éléments contraires tenus en équilibre par une harmonie ou un rapport. Ce rapport est pour chaque chose sa nature et aussi sa règle, c'est-à-dire que cette chose est ce qu'elle doit être en raison de ses éléments, mais que de plus elle est ainsi par un décret d'en haut, par une institution divine (2). Ce principe, cette loi divine à laquelle tout obéit, c'est la Δίκη inflexible, la loi du Destin ou de la nécessité (3). Héraclite l'appelle encore la *raison commune* immanente au monde (λόγος κοινός) et en parle comme d'une intelligence à laquelle rien n'est caché parce qu'elle n'est jamais morte. Ainsi, dit encore M. Espinas, le monde peut être envisagé sous deux aspects : d'un côté il est une nature, φύσις, ensemble résultant de la lutte des contraires, marche alternante et rythmée du devenir, de l'autre il est une institution, une décision, une volonté expresse, une règle (νόμος). Mais l'une et l'autre, ajoute le savant auteur, la nature et l'institution ou règle trouvent également dans la raison divine leur principe. La volonté de l'homme ne semble donc pouvoir être qu'une sorte de prolongement de la volonté de Dieu.

Cependant, dit Héraclite, l'ordre normal n'est pas toujours suivi dans les cités humaines. Quoique ce *Logos*, cette loi fondamentale existe de tous temps, il est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils l'aient entendu, soit au moment où ils l'entendent

(1) Zeller *eod. loco.*

(2) Espinas, p. 158-159.

(3) Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα (Stobée *Ecl. Phys.* 1, 6, 15). — Πάντα κατὰ εἱμαρμένην, τὴν δ'αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. Simpl. in Arist. *Phys.* 6 a.— *Placit. phil.* I, 21. — De même, Diog. Laërce, 49, 7.— Le Soleil ne transgresse pas les mesures, dit encore Héraclite, sinon les Erinnyes, ministres de la justice, sauront l'atteindre. — Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. — Frag. 34. — Voir l'important mémoire de Daunou, lu en 1812 à l'Académie des inscriptions, sur la question de savoir si les *anciens philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente.* (Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres, t. XV, p. 48 et suiv.)

pour la première fois (1). » Car l'institution (la règle ou la loi) et la nature par laquelle tout se fait, ne s'accordent pas, tout en s'accordant : la loi ce sont les hommes qui l'ont instituée pour eux-mêmes, ne sachant pas sur quoi ils l'institueraient, tandis que la nature a été ordonnée par les dieux. Or, ce que les hommes ont institué ne demeure jamais au même point, que ce soit droit ou que cela ne le soit pas ; ce que les dieux, au contraire, ont institué (la nature) est toujours droit (2).

La raison — voilà la première fois que cette notion prend place dans l'histoire de la pensée grecque. C'est d'Héraclite qu'elle part pour aller ensuite jouer un rôle si considérable dans les doctrines aristotélicienne et stoïcienne. Et de cette métaphysique découle toute une éthique qui se prolongera également dans l'école du Portique. Puisque la raison est l'essence de tous les êtres (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίης τοῦ παντός) la règle sera la conformité à la nature, la résignation à la loi et à la nécessité universelles. La sagesse consistera en une seule chose, connaître la raison qui pénètre et gouverne le cosmos et obéir à ses commandements. En tant qu'il participe à la raison l'homme n'a qu'à l'écouter parler en lui, à *l'attirer par inspiration*, pour devenir un être pensant et pour connaître la vérité des choses en communiquant avec elle (3). Héraclite ne se lasse pas d'opposer, — et ce point de vue sera fécond puisqu'il inspirera Aris-

---

(1) Fr. 1, *Mull.* I, 315. — Cfer. Heinze, *Die Lehre von Logos in der griech. Philosophie*, 9 et sq. Teichmüller, *Neue Stud.* I, p. 167 sq. Zeller, p. 134, dit très bien « Tous ces concepts, Logos, Polémos identifiés à Zeus ou à Dikè ont une seule et même signification, et la force organisatrice du monde, en tant que sujet actif, n'est pas distinguée du monde lui-même et de l'ordre du monde. Cette force est identique avec la substance primordiale ; la divinité ou loi du monde n'est pas différente du feu primitif ; l'être primordial tire tout de lui-même par sa propre force, d'après la loi qui lui est immanente. — Cfr. également *eod. loc.*, p. 181 et sq.

(2) Νόμος γὰρ καὶ φύσις οἷσι πάντα ζιαπρήσσεται· οὐχ ὁμολογέει τα ὁμολογεόμενα. Νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι ἀυτοὶ έωυτοῖσι, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν. Φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν. Τὰ μὲν ὧν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέκοτε κατὰ τωὐτὸν ἔχει οὔτε τὰ ὀρθὰ οὔτε τὰ μὴ ορθά. Ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν ἀιεὶ ὀρθῶς ἔχει. Καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει.

(3) Renouvier, p. 131.

tote — le λόγος κοινός et l'ἴδια φρόνησις qui n'est, suivant le judicieux commentaire de Sextus Empiricus, que le témoignage trompeur des sens (1). « La plupart des gens vivent comme s'ils avaient une sagesse propre ! Cette sagesse n'est cependant que l'exposition du mode d'ordination du tout. En ce que nous avons de commun avec le tout, nous sommes dans le vrai et en ce qui nous est propre nous nous trompons (2). Aussi le philosophe d'Ephèse professe-t-il le mépris le plus profond pour l'ensemble des hommes qui, dit-il, vivent comme le bétail, naissent, procréent des enfants et meurent sans jamais viser à un but plus élevé. Il dépend cependant de l'homme d'être heureux, il suffit de se conformer à l'ordre du monde qui est toujours tel qu'il doit être (3).

Nous le comparions tout à l'heure à Nietzche : assurément c'est bien chez Héraclite qu'on retrouve ces deux propositions du *retour éternel* et du *surhomme*. La première sera le symbole de la nature infinie de la personne humaine, la seconde celui de l'éternité et de l'immutabilité de cette nature et de cette valeur supérieures. Et nous traduirions volontiers l'une et l'autre en une formule impérative analogue aux formules kantiennes. « Agis comme si tu voulais créer le surhomme en le réalisant en toi. » L'idée du retour éternel complèterait ainsi la seconde. « Agis comme si chaque moment possédait une valeur d'éternité et comme si tu embrassais tout l'avenir dans l'indivisible présent. Ces deux conceptions du *retour* et du *surhomme* s'absorbent, en définitive, dans l'idée de

(1) *Advers. math.* VII, 133. — Waddington, p. 78.

(2) Fr. 58, *Mull.* — Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ τοῦ λόγου· δὲ ἐόντός ξυνοῦ ξώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Sext. Empir., *loc. cit.* Διὸ καθότι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν ψευδόμεθα. Voy. aussi fr. 34-47-51 *Diels*.

(3) Il est au pouvoir de tout homme, disait-il encore, de se connaître lui-même et d'être sage (Clém. d'Alex., *Stromat.*, II, p. 417. — L'état qui suit dans l'homme cette connaissance et l'acquisition de la philosophie, c'est l'état divin, c'est une stabilité au-dessus des choses variables du monde ; par rapport à l'humanité c'est une souveraine quiétude, qui se maintient grâce à l'exercice de la vertu, c'est-à-dire à la tempérance et à la santé de l'âme. C'est au fond l'indifférence et la résignation. — Renouvier, 137.

la valeur que l'homme affranchi des chaînes du temps se confère à lui-même (1).

L'opposition entre la raison divine et commune et l'opinion individuelle nous apparaît donc comme la caractéristique du système d'Héraclite : nous croyons qu'elle en explique bien des points jugés obscurs. Socrate et Platon en parlant de δόξα qu'ils mettent au dessous de la διάνοια ne préciseront pas davantage la doctrine dont ils sont principalement redevables à Héraclite. Partant de ces propositions sur l'imperfection du devenir et l'écoulement éternel des choses, Héraclite semblait verser dans le paradoxe en soutenant que la maladie et la santé, le repos et la fatigue, le bien et le mal, la vérité et l'erreur sont identiques, que l'être et le non être ne font qu'un dans ce qui est et n'est plus, dans ce qui devient. Oui, tout est identique car la vie courante n'est qu'une vaine apparence. Au lieu de participer à la raison universelle et de la suivre, ainsi que nous venons de le dire, les hommes vivent comme s'ils l'avaient abandonnée pour suivre leur propre ἰδίαν φρόνησιν. Or, il n'y a pas de bien sans mal, pas de mal sans bien. Ne pas se révolter mais comprendre, telle est la vraie sagesse. Il convient de chercher la sérénité dans l'obéissance à cet ordre, à cette raison universelle. Quiconque modèle sa pensée sur cette règle peut l'affirmer avec l'autorité que la loi prête aux commandements de la cité, et avec une autorité bien plus grande, car toutes les lois humaines sont nourries par la loi divine (2). Mais si les lois humaines sont une émanation du divin il faut dire que rien n'est plus conforme au salut de l'Etat que leur suprématie. Un peuple doit combattre pour sa loi comme pour ses murs.

(1) Nous empruntons cette terminologie à un livre tout récent de M. Ewald, *Nietzches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft der Gleichen und der Sinn des Uebermenschen*, p. 71-72-130. On comprendra dès lors maintenant ce fragment énigmatique et d'une concision presque intraduisible « ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων », 68-*Mull.* I, 324. (Heraclitus dixit ingenium homini numen esse).

(2) Fr. 19. « Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται (Stobée, *Floril.* III, 84).

« Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος (1) »

L'empire de la loi ne doit pas être sacrifié à la domination d'un seul ni à celle de la multitude qui ne sait pas obéir au meilleur ni supporter aucune supériorité (2). C'était là, encore une fois une conception toute nouvelle que cette identité du monde de la nature (φύσις) et de la loi (νόμος), de la nécessité et de la raison.

Faut-il aller plus loin et soutenir avec M. Espinas qu'Héraclite tendait à attribuer à la raison une place considérable dans l'univers, en ce sens qu'il en aurait fait un premier principe doué de personnalité et de conscience? On pourrait l'admettre en s'attachant à quelques fragments où il est dit que la raison est une (εἶναι ἓν το σοφὸν), que l'unité est tout (ἓν πάντα εἰδέναι), que l'unité sait tout. Le grand philosophe d'Ephèse aurait ainsi distingué des intelligences et des volontés humaines, « cette règle qui fait sentir sa force à toutes les autres et en garde encore par surcroît ». Sans doute l'âme humaine ne jouit pas en principe de cette plénitude de la connaissance, mais elle doit y aspirer en imitant la nature et la divinité — ce qui est tout un dans le système d'Héraclite — et en reconnaissant l'autorité de la κοινὴ γνώμη (3).

Mais cette notion de la raison une fois dégagée,ne restait-il pas encore à en proclamer la supériorité native, à faire que cette raison amie de l'ordre, pour parler comme M. Huit, prît conscience

(1) Fr. 20.

(2) Proclus, *Sur le 1er Alcibiade*, p. 255-256, dit à l'occasion de la démocratie et contre elle, que plus on se rapproche de l'unité, plus on est près de ce qui est vrai et de ce qui est bien, et que plus on tombe dans la multitude, plus on s'écarte de la raison. Il ajoute : « ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γάρ, φησί, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος. — Quelle peut être, dit Héraclite, l'intelligence ou le bon sens de pareilles gens ? Ceux qui prennent le peuple pour un maître ne voient pas que le grand nombre ne vaut rien.

(3) Une dernière citation résumera bien l'esprit général de cette doctrine. Stobée, *Floril*, 3, 84. σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

d'elle et de ses prérogatives. Ne restait-il pas surtout après Héraclite à définir cet esprit qui a disposé et ordonné les parties du tout [illegible] une matière à part, sans mélange, en possession de la science absolue ? En un mot, n'y avait-il pas à ajouter à la notion de la raison celle de l'Intelligence, cause motrice et ordonnatrice du monde ? Ce fut le rôle d'Anaxagore qui introduisit dans la science l'idée du Νοῦς ou de l'Intelligence universelle.

II. Malgré son admiration pour Héraclite qu'il appelle le plus profond philosophe de l'antiquité, Hegel est obligé de convenir que c'est seulement avec Anaxagore que commence la lumière. Tel avait été déjà le sentiment de l'antiqutié. Aristote a une manière de mettre en scène Anaxagore qui rappelle l'*Enfin Malherbe vint*. Il faut lire dans sa *Métaphysique* avec quelle gravité solennelle il l'annonce : « Quand un homme vint proclamer que c'est une Intelligence qui, dans la nature aussi bien que dans les êtres animés, est la cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent dans le monde, ce personnage fit l'effet d'avoir seul sa raison, et d'être en quelque sorte à jeun après les ivresses extravagantes de ses devanciers. Nous pouvons croire que c'est Anaxagore qui a soutenu des opinions aussi sages. » Et les auteurs anciens ne se lassent pas de faire fréquemment remarquer ce qui manquait au système d'Héraclite, à savoir, un principe expliquant l'ordre et l'arrangement des choses. Peut-être, par cette appréciation, l'antiquité sacrifiait-elle trop le philosophe d'Ephèse qui, après s'être élevé de l'idée des illusions des sens à celle d'une suprême unité, avait cherché à déterminer la nature de cette unité en l'identifiant avec le tout, avec la nature, avec l'intelligence générale. Quoi qu'il en soit, s'il est vrai, comme le dit M. Huit, que certains termes portent parfois plus loin et retentissent plus profondément dans l'opinion commune que l'objet même qu'ils désignent, tel fut en réalité le Νοῦς d'Anaxagore. Il semble qu'à partir de ce moment la pensée ait inauguré son règne sur le monde tandis que jusque là la matière, les êtres matériels, les forces qui s'y déploient étaient au premier plan dans les préoccupations des philosophes.

Comme Empédocle, Anaxagore admettait un dualisme, le dua-

lisme de la matière et de l'esprit. De la matière et de ses composés ainsi que de leurs combinaisons résulte la nature différente des objets et des corps. Il n'y a pas autant d'éléments qu'il y a d'espèces mais dans les êtres composés se retrouve et domine une certaine matière invariable. Anaxagore est d'ailleurs mécaniste. Les changements et la variété des formes sont dus non pas à la génération ou transformation mais au mélange. Tout se fait par mélange et séparation (σύγκρασις-διάκρισις) (1). Les propriétés de la matière sont éternelles, identiques, non sujettes au changement. Toutes les qualités et toutes les différences des choses dérivées, dit Zeller, existent déjà dans la substance primordiale. Mais cette matière invariable, aveugle et inerte, mobile et immobile, en tout cas confuse, ne suffisait pas pour expliquer le monde et l'ordre qui éclate dans le monde. Incapable de se mouvoir par elle-même elle l'était encore plus de régler ses mouvements et de sortir du chaos où elle était. Comment expliquer le mouvement, la vie ? Aristote analysant le processus de la pensée d'Anaxagore faisait remarquer qu'il est hors de doute que toute destruction et toute production procède de quelque principe, soit unique, soit multiple. Mais d'où viennent ces effets et quelle en est la cause ? Ce n'est point certainement le sujet qui est l'auteur de ses propres changements, ni le bois, ni l'airain qui sont cause des changements que chacun d'eux éprouve en devenant par exemple lit ou statue. Or, chercher cette cause, c'est chercher un autre principe, le principe du mouvement. Aristote continue sa démonstration. Le principe matériel ne suffisait plus. Fallait-il faire du hasard ou de la fortune (τύχη) la cause motrice ? Mais le hasard est inconnu a l'esprit de l'homme. Fallait-il dire que le monde est régi par un destin aveugle et imprévoyant ? Le destin ainsi entendu est pour les anciens — et nous pourrions spécialement invoquer dans ce sens Alexandre d'Aphrodisias — un mot vide de sens. Anaxagore était ainsi conduit, conclut Aristote, à s'expliquer le mouvement par l'action d'une force incorporelle (2). Cette force qu'il opposera à la matière comme cause du mouvement

(1) Fr. 22. Cfr. Arist. *de gener. et corrupt.* I, 1, 314 a 13.
(2) *Métaphys.*, I, 7. Cfr. *de anima*, I, 2.

et de l'ordre, c'est le Νοῦς ou l'Intelligence qui seule peut expliquer l'ordre et les convenances dans les développements cosmiques. Avec cette notion, ajoute encore Aristote, Anaxagore se plaçait à un point de vue tout nouveau. Cette découverte de l'assimilation de l'intelligence humaine avec la cause ordonnatrice du monde marquait, un grand pas dans l'histoire de la science hellène.

Ce principe complètement incorporel et immatériel qu'est le νοῦς a donc produit dans le chaos l'ordre et l'harmonie. Tandis que les propriétés de la matière sont inertes, éternellement mélangées et unies d'une manière indissoluble, l'Intelligence est simple (ἁπλοῦς), pure (καθαρὰ) et sans mélange (ἀμιγής) Elle est seule en soi et ne dépend de rien (νοῦς ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ'ἑωυτοῦ ἐστι). Si l'Intelligence n'était pas libre et indépendante, si elle était mêlée à une chose quelconque, elle participerait de toutes, car dans tout il y a une partie du tout. Les éléments auxquels elle serait unie l'empêcheraient d'agir comme elle fait en vertu de son indépendance. L'Intelligence est libre de toute passivité, elle embrasse et pénètre les êtres animés, grands et petits, répandue au sein du mélange sans se confondre avec lui, elle est partout identique et semblable à elle-même (νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιος ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων). L'intelligence est dans tous les êtres et ne se mêle à aucun d'eux ; elle habite en quelque sorte l'univers et le remplit de son infinité sans être altérée à ce contact. Elle est la même dans l'ensemble et dans le dernier des animaux (1). Elle est présente partout, souverainement sage, immanente aux choses. Elle n'est pas, à proprement parler, Dieu mais le divin qui pénètre le cosmos et le fait vivre, en agissant sur lui comme puissance motrice et ordonnatrice mais non créatrice. « A l'origine, toutes choses étaient confondues », ainsi débutait le traité *de la Nature* d'Anaxagore. Vint ensuite l'Esprit qui les sépara et les ordonna » (2).

---

(1) Fr. 7 et 8. « Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μεζω καὶ τὰ ἐλάσσω πάντων, νοῦς κρατεῖ. »

(2) «Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.» Diog., *Vie d'Anaxagore*, II, 6.

Au reste, le Νοῦς n'est pas seulement un principe immuable. puissant et actif, c'est la cause du bien et de l'ordre. Anaxagore fait de l'Intelligence organisatrice de l'univers une sorte d'âme de la nature, l'âme humaine élevée à sa plus haute puissance. Les sens sont insuffisants pour qui veut connaître le vrai ; ils ne nous renseignent qu'imparfaitement sur l'essence des choses. L'intelligence universelle par la participation de laquelle nous sommes doués de pensée est le seul critérium de la vérité. Un Dieu, en effet, habite en nous, dit Anaxagore, bien avant le stoïcisme et Sénèque, Θεός τις ἐν ἡμῖν. La loi morale chez les Hellènes — nous ne saurons trop le remarquer avec Louis Ménard — n'est pas une inévitable nécessité imposée fatalement par une force supérieure, c'est une règle intérieure selon laquelle chacun dirige la libre action de ses facultés. Ce Dieu, est-il besoin d'ajouter. n'est doté d'aucun attribut anthropomorphique, il n'est point une personne, un être fini et déterminé. C'est un agent universel, une substance générale qui, loin d'être placée au dessus du monde, le gouverne en le pénétrant et en s'incorporant à lui. Pour s'en faire une idée exacte on l'étudiera surtout dans les phénomènes célestes qui révèlent son immensité, dans l'intelligence humaine qui la réfléchit et lui emprunte sa sagesse et sa puissance,

L'indicible rayon, clef d'or de l'infini,
Qui révèle et contient la grande loi féconde,
L'accord pur et parfait, principe et fin du monde (1).

La cause de l'ordre universel et du bien est ce qu'il y a de plus noble et de plus pur. Le bonheur est dans la contemplation des choses célestes, tel est le dernier mot de la doctrine.

Mais précisément les anciens qui avaient salué dans Anaxagore un philosophe de génie lui reprochèrent de n'avoir pas su employer le nouveau principe qu'il venait de découvrir. Socrate et Platon d'abord, Aristote ensuite, firent grief au philosophe de Clazomène de s'être servi de l'Intelligence comme d'un *deus ex machina* dans

(1) Blémont, *Chez Phidias*.

son exposé de la genèse du monde. Le Stagyrite notamment disait dans sa *Métaphysique* qu'il n'appelait l'Intelligence à son secours que pour les cas indispensables et lorsqu'il n'apercevait pas d'autres causes. Plutarque se fait quelque part l'écho de la tradition populaire en accusant les philosophes et physiciens de l'école d'Anaxagore de résoudre la puissance divine en des causes qui n'ont pas de raison et des forces qui ne sont pas soumises à la Providence, en une passivité qui ne dépend pas de la nécessité (1).

Ces critiques étaient en grande partie exagérées. Loin de supprimer l'Intelligence, Anaxagore l'admettait partout comme présente et signalait son action permanente dans les phénomènes de la vie. Il est vrai que ce point bien établi, il revenait à l'examen des causes secondes. C'était là le grand reproche que lui fit Socrate. Anaxagore avait sans doute trouvé avant Aristote — et celui-ci en convient — l'idée d'un premier moteur, mais ce Νοῦς qui mène la circulation universelle des choses et en enveloppe le principe pour ordonner en définitive la vie dans le sens du bien, ce νοῦς disons-nous, n'est point investi du gouvernement moral du monde. L'Intelligence universelle en d'autres termes n'a pas une action providentielle. Qu'on blâme ou qu'on loue, comme le dit Zeller, cette manière de procéder, elle prouve en tout cas qu'Anaxagore n'a point tiré toutes les conséquences qui résultaient de ce concept d'un organisateur omniscient et ordonnant les choses d'après des vues téléologiques. Il cherche, dit encore le savant historien, la raison du devenir naturel et du mouvement, et ce qu'il trouve sur cette voie c'est l'Intelligence, mais comme son objet en cherchant ce principe plus élevé était tout d'abord l'explication de la nature, il ne sait pas encore en faire tout l'usage qu'il comporte et sa conception théologique de la nature retourne immédiatement à la conception mécaniste.

Au fond, les critiques de Socrate s'adressaient moins à ce système d'Anaxagore qu'à la science toute entière — cette science du phénomène qui va du monde à Dieu et non de Dieu au monde.

---

(1) Nicias, 23.

Aussi bien, comprendrons-nous mieux les remarques des anciens, lorsque nous aurons vu ces principes mis en œuvre par une classe de philosophes que Socrate devait particulièrement combattre. Nous venons de nommer les sophistes (1).

---

(1) Archelaos, disciple d'Anaxagore, est souvent cité comme le premier auteur qui ait imaginé l'antithèse depuis lors favorite des sophistes entre la nature et la loi. Il a écrit, en effet, d'après Diogène Laërce (II, 16) : Le juste et le laid ne sont rien par la nature, ils n'existent que par la loi. « Καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νομῷ » Il n'est pas inutile de rapprocher ce texte d'un autre fragment où il est dit que, selon Archelaos, il y avait dans l'intelligence un mélange primitif. « Qu'est-ce à dire, remarque M. Ollé-Laprune, *op. cit*, p. 107, sinon qu'à première vue, les choses telles que les présente la nature, sont indistinctes, et que la pensée y introduit ensuite la distinction en y mettant l'ordre, en les partageant et distribuant non pas à son gré, mais du moins par un acte à elle propre, νόμος? Νόμος serait donc la distribution des choses opérée par l'esprit qui les sépare (Ritter, I, p. 283). Par où l'on voit qu'un peu de métaphysique n'était pas superflu dans ce chapitre, ne fut-ce que pour bien déterminer le caractère et la signification de cette expression de loi. Comp. Hildenbrand, *Gesch. und System der Rechts-und Staatsphilos.*, I, 47. — Hardy, p. 26.

CHAPITRE V

Protagoras. — La critique de la connaissance et la théorie du relativisme. — La philosophie sophistique au v[e] *siècle. — Son esprit innovateur.— L'opposition de l'art et de la nature, la nature et la convention :* Φύσις *et* Νόμος.

Avec le système d'Héraclite nous avons déjà prononcé le nom des sophistes et annoncé la doctrine de son plus éminent représentant, Protagoras. La connexité des deux systèmes ne saurait être trop mise en relief. Héraclite avait montré que l'illusion des sens et l'écoulement perpétuel de toutes choses voilent à nos yeux la vérité en général et il avait formulé cette proposition que rien n'est stable sinon la raison commune ou loi de l'univers qui, à travers la mutabilité des phénomènes, maintient un ordre invariable dans la nature. Au dessus des hommes et des dieux plus ou moins éphémères plane quelque chose de suprême et d'éternel qui régit le monde, c'est la loi même de ces changements que le philosophe appelait tour à tour la Pensée (γνώμη), la Justice (δίκη) et le Temps (αἰών).

Ainsi s'était affirmée plus nettement que par le passé cette opposition célèbre entre la loi et la nature, entre la vérité et la représentation humaines. Tout en effet n'est qu'apparence. Il n'y a point d'existence absolue comme le croient la sagesse ou l'opinion individuelle des hommes. Tous les objets que nous nous représentons comme existants naissent en réalité dans le moment même, par rapport à chacun de nous, tels que nous les apercevons. Et comme on peut s'attendre à ce que les choses ne nous apparaissent

pas à tous sous le même aspect, on est en droit d'en conclure qu'il n'y a là que de simples états du sujet pensant. Nous venons ainsi de présenter en raccourci la théorie des sophistes qui dans son point de départ se rattache intimement à la doctrine héraclitienne pour s'en émanciper par la suite, comme nous verrons, et prendre une place particulièrement originale dans l'ensemble de la pensée grecque. Il n'y a relativement pas longtemps en effet que l'histoire de la philosophie a fait justice des sottises entassées sur le nom des sophistes. Les membres de cette école ne sont plus indistinctement considérés, ainsi que les regardait l'antiquité toute entière, comme de faux philosophes abusant dans des vues coupables d'une dialectique subtile et mensongère. La sophistique tout au moins n'est plus cet accident sans valeur qui forme contraste avec la philosophie vraiment digne de ce nom. La critique la plus récente et la mieux informée n'a pas ratifié certain jugement d'Aristote lui-même représentant les sophistes comme porteurs d'une science apparente et non réelle ἀπὸ φαινομένης ἀλλ' οὐκ οὔσης (1). Nous soulignons ces expressions du Stagyrite dont nous comprendrons bientôt toute la valeur.

On le voit, de même que pour Héraclite, aux yeux des sophistes — et nous avons principalement en vue Protagoras — un objet n'offre de caractère déterminé que mis en rapport avec d'autres. Nous ne pouvons jamais dire d'une chose qu'elle est mais qu'elle devient. L'assertion que quelque chose existe a toujours besoin d'être précisée par cette autre assertion: Par rapport à quoi cette chose existe-t-elle ou devient-elle? Les choses n'existent que les unes par rapport aux autres. Sans relations mutuelles elles n'ont aucun sens (2). Bien avant Buchner et Moleschott, avec lesquels il est d'usage de les comparer depuis Lange, les sophistes faisaient remarquer que l'œil est aveugle tant qu'il n'y a pas de couleur qui le frappe et l'objet incolore tant qu'il n'y a point d'œil pour le voir. Si nous devons aux sens toutes nos connaissances, les choses sont nécessairement pour chacun de nous telles qu'elles nous

(1) Topic. I, 100 b, 21.
(2) Lange, I, p. 33 et sq.

apparaissent, c'est-à-dire plus ou moins différentes suivant l'état où nous nous trouvons. Il n'y a point de vérité objective, mais seulement une apparence de vérité; il n'y a pas de science valable pour tous, mais seulement des opinions. L'individu est dès lors bien la mesure de toutes choses, d'après la formule de Protagoras que nous avons déjà signalée, mais qu'il convient de compléter maintenant. « Chacun de nous est la mesure de toutes choses, des choses qui sont en tant qu'elles sont, des choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas ». Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος· τῶν μὲν ἐόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ἐόντων, ὡς οὐκ ἔστι (1).

Cette proposition, que l'on peut placer au frontispice de la philosophie sophistique dont elle résume admirablement le caractère relativiste, n'a pas toujours été bien comprise. Pour éviter une équivoque il convient de placer ici une observation importante. Des auteurs comme Hegel et Grote ont vu dans les sophistes des précurseurs de la philosophie socratique et, en se fondant sur le fameux adage rappelé plus haut, n'ont pas craint de rapprocher le Γνῶθι σεαυτόν de l'Ἄνθρωπος μέτρον πάντων de Protagoras. Protagoras aurait ainsi ramené la philosophie au problème de l'homme en général considéré comme sujet pensant et à l'étude de la nature extérieure aurait substitué celle de l'essence intellectuelle de l'homme (2). Il y a sans doute quelque chose de vrai dans cette manière de voir, comme il y a toujours quelque âme de vérité dans les choses les plus fausses, et c'est le cas ou jamais de répéter cette parole de Spencer en ce chapitre consacré à la sophistique. Mais l'œuvre de Protagoras est cependant bien différente. Les auteurs de l'antiquité qui nous renseignent le plus fidèlement sur cette philosophie, Platon et Sextus Empirius, enseignent que par ἄνθρωπος on entendait bien, comme nous le soutenons, l'homme individuel en tant qu'être doué de sensibilité. Et nous trouvons tout particulièrement une preuve en faveur de cette opinion chez Aristote. On sait qu'Aristote ne concevait une science que de l'universel. Or

(1) Plat., *Théetète*, 116-152 a. *Mull.* II, 130.
(2) Lange, *loc. cit.*, et Lewes, *ouv. cité*, p. 221.

Un des dialogues de Platon nous montre Socrate interpellant Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu. Socrate s'attache à prouver son unité et son identité réelles malgré la diversité de ses manifestations, au nombre desquelles il faut ranger la science, la justice et la tempérance. «Ces différentes vertus, d'après lui, ne sont pas aussi dissemblables qu'elles le paraissent. Au lieu d'être indépendantes elles se contiennent toutes les unes les autres et se supposent réciproquement. Il n'y a point de sainteté qui ne soit juste, de justice qui ne soit sainteté, de tempérance qui ne soit sage, de sagesse qui ne soit tempérance, de sorte qu'en dernier résultat toutes les vertus ne sont que des applications plus ou moins dissemblables du même principe qui les comprend toutes et leur communique à toutes son propre caractère. Ce n'est point par tel ou tel acte que l'âme est vertueuse, mais par une résolution intérieure et par une énergie générale et fondamentale» (1). Protagoras prétend en revanche que c'est de l'ensemble de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. Qu'est-ce à dire, sinon que Socrate admet ainsi que nous le verrons un bien en soi, une sorte de devoir préexistant aux diverses espèces de vertus auxquelles elles empruntent leur existence et leur caractère, alors que Protagoras au contraire regarde la vertu comme une dénomination générique sous le couvert de laquelle il faut comprendre communément la justice, la science et la tempérance : d'où il concluera à son unité purement nominale (2). C'est bien là une des caractéristiques de cette philosophie et c'est à ce titre que l'on peut dire avec l'illustre auteur de l'histoire du matérialisme, Albert Lange, que Protagoras ouvrait une ère décisive dans l'his-

(1) Argument du *Protagoras*, Cousin, p. 4 et 5.

(2) C'est le cas de citer le sophiste Antiphon qui exposa dans un ouvrage en deux livres, *La Vérité*, une théorie nominaliste de la connaissance au sujet d'une polémique contre la transformation des idées en hypostases. « Celui qui examine n'importe quels longs objets ne voit pas la longueur au moyen de ses yeux et ne la reconnaît pas non plus au moyen de son esprit ». « Ce qu'Antiphon met en question dans cette phrase, remarque Gomperz, p. 460, c'est sans doute l'existence substantielle ou objective des concepts généraux. On pourrait le considérer comme le plus ancien des *nominalistes*. »

toire de la pensée grecque. C'était en effet une rupture avec les traditions de la philosophie antérieure qui s'était bornée, à l'exception toutefois d'Héraclite, à de longues considérations sur la nature extérieure. Avec la sophistique, dit Zeller, se dégage la conscience que ces objets ne suffisent pas, que l'homme ne peut attacher sa valeur qu'à ce qui obtient sa conviction personnelle ou sollicite son intérêt personnel. Protagoras ouvrait la porte au subjectivisme. « L'homme perd le respect que lui inspirait le donné en tant que donné. Il ne veut plus tenir pour vrai que ce qu'il a examiné, il ne veut plus s'occuper de ce qui n'a point d'utilité pour lui. Il veut agir par ses propres lumières, tourner à son profit tout ce qui lui arrive, être partout chez lui, dire oui ou non sur toutes choses. Le désir d'une culture universelle s'éveille en lui et la philosophie se met au service de ce désir » (1). Ce sera la gloire de la sophistique d'avoir dessiné ce large mouvement qui tendait à s'affranchir de la plupart des traditions établies. S'il n'y a pas de vérité universellement valable, il ne peut y avoir non plus de loi universellement valable. Qu'est-ce que le bien en soi ? le juste et l'injuste ? que sont ces lois non écrites prétendues supérieures aux lois existantes ? Si la vérité est pour tout individu ce qui lui paraît vrai, le juste et le bien sont à ce compte la mesure que chacun se fait du juste et du bien. L'esprit humain n'a pas à recevoir ses lois des mains de la nature, c'est au contraire lui qui pense, qui ordonne et construit en quelque façon les choses selon les lois qui lui sont propres. C'est là un côté de la philosophie de Protagoras qui n'a pas été, semble-t-il, suffisamment mis en lumière. Il faut remonter à cette théorie relativiste de la connaissance pour s'expliquer l'ardeur avec laquelle les sophistes jetèrent le doute sur tout dans le domaine du droit, de la religion et de la morale, dans ce sanctuaire inviolé jusqu'à ce jour d'institutions proclamées naturelles, universelles et immuables. Maintenant le procès de la société est instruit dans les règles : rien ne résistera à l'assaut de ces philosophes qui ne voient partout que de pures créations de l'homme. Déjà un penseur isolé Xénophane avait

(1) T. II, 544-545.

porté quelques rudes coups aux vieilles croyances anthropomorphiques, en soutenant que l'homme est l'auteur des inventions attribuées aux dieux et en ne voyant dans le panthéon de la vieille mythologie hellénique que le produit d'une civilisation qui s'était représentée la divinité à son image (1). Bien avant Epicure et Lucrèce il avait enseigné que l'humanité ne doit rien qu'à elle-même. Il n'y a pas d'âge d'or; la civilisation est une conquête du travail et du temps (2). Les sophistes entrèrent plus profondément dans cette voie. Ils déclarèrent hardiment que l'homme est le propre ouvrier de son progrès et peut-être est-il permis d'ajouter qu'ils eurent le mérite d'entrevoir les premiers la loi générale de l'évolution. Par là ils devançaient singulièrement leur siècle qui les a si passionnément discutés et si volontiers assimilés de parti-pris à ces gens que Lucien représente quelque part « habiles à railler ce que chacun respecte et à bafouer ce qu'il y a de plus honnête (3) ». Au reste, qu'est-ce qu'un sophiste pour Socrate et Platon? Une sorte de marchand ou de revendeur qui trafique des denrées nécessaires à la nourriture de l'âme (ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ'ὧν ψυχὴ τρέφεται). Si donc sa marchandise est frelatée, disaient-ils, ce que nous avons de plus cher, notre âme, court risque d'empoisonnement (4). Jusqu'alors, faut-il le répéter, la philosophie avait cru devoir reporter à je ne sais quelle volonté primordiale et toute puissante l'explication de l'ordre nécessaire et absolu qui règne dans la nature. Φύσις se confon-

---

(1) Stob. I, XI. « Si les bœufs, les lions et les chevaux avaient des mains et savaient peindre, ils se représenteraient les dieux sous la forme de bœufs, de lions et de chevaux ». (Fr. 6. *Mull.*). Avec Xénoph. s'affirme d'une manière aussi nette que chez Héraclite l'opposition entre l'opinion (εἰκῆ νομίζεται δόκος) et la vérité appelée plus particulièrement dans son œuvre τὰ ἔτυμα, σοφίη ἀγαθη. Teichmüller dit sur lui, II, 67 : « Dadurch erschien nun das gœttliche Gesetz oder die mit der Religion verbundenen Gebraüche und Sitten (νόμοι) einem neuen Gesetze gegenüber, das sich auf die Natur und auf die Wahrheit der Erkenntnis stützte und dem gegenüber alles Andere als Wahn gelten musste. »

(2) Fr. 16.

(3) *La double accusation*, 53.

(4) *Protagoras*, 311 b-314 b.

dait chez les uns et les autres avec l'intelligence universelle (1). Partant de ce principe, une des préoccupations constantes de la pensée antérieure s'était traduit dans cette opposition entre φύσις, la loi unique et divine, immuable et éternelle, et νόμος, l'institution humaine, accidentelle et éphémère. Chez les sophistes, dépouillée de l'auréole quelque peu mystérieuse dont les philosophes théologiens l'avaient revêtue, la nature devient la force des choses, l'enchaînement normal des phénomènes. A la volonté divine succède un mécanisme appelé à rendre compte de l'action des corps les uns sur les autres. Grâce à leur critique de la connaissance sensible, ils ne pouvaient que retenir et dégager l'idée générale d'une nécessité naturelle dérivant de la liaison des mouvements dans les diverses pièces d'un mécanisme construit par l'esprit de l'homme. Une sorte d'évolutionnisme sommaire en effet, dit M. Espinas, s'était peu à peu constitué et l'on conçut dès lors comment des mondes avaient pu se former, comment l'homme, le dernier venu des animaux, s'était élevé au-dessus d'eux et s'était donné des chefs, des lois, des arts, des cités (2). On comprenait que les dieux n'avaient pas tout accordé aux mortels dès l'origine si tant est qu'il fallut parler en connaissance de cause de leur intervention à un moment quelconque. Tout comme le pensait Xénophane, l'humanité n'attendrait l'amélioration de sa destinée que de longs siècles d'efforts et de souffrances fécondes. Les sophistes — nous citons toujours l'ingénieux auteur — rattachent le monde matériel au monde physique en déduisant que l'un n'est que le prolongement de l'autre et que tous les deux trouvent leur explication dans les lois mécaniques. Rejetant toute idée de bien en soi, ils se refusent à admettre le concours d'un être ou d'une intelligence souveraine dans l'univers. Ils ne connaissent plus que la

---

(1) Xénoph. lui-même, qui, d'accord avec les Eléates, se représente la divinité comme une et éternelle, attribuait à cette unité la pensée parfaite, la toute puissance, et c'est à cette pensée qu'il rapportait l'ordre du monde (ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει) Clém. d'Alex. *Stromat.* V, 601. Arist. *Métaphys.* I, 5.

(2) *Orig. de la technologie*, p. 174.

volonté et le libre arbitre de l'homme. Avec eux, pour employer encore une expression de M. Espinas, l'initiative humaine se joue librement au milieu d'une nature sans Dieu; la loi, la convention sera, dans la mesure où les nécessités physiques seront connues, entièrement maîtresse d'elle-même et du monde (1).

A ce point, il est facile de comprendre la portée du célèbre adage de Protagoras aux termes duquel la distinction du juste et de l'injuste dépend uniquement de la loi, et ne trouve aucun fondement appréciable dans la nature « τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νομῷ » (2). On a pu dire avec beaucoup de justesse que dans cette conception l'art a créé la politique, la législation et la croyance aux dieux (3) La présidence philosophique et sociale du monde, comme aurait dit Auguste Comte, appartient à ce personnage collectif que les sophistes appellent volontiers le nomothète ou législateur. L'école en vient même à ranger le langage au nombre de ces institutions arbitraires et conventionnelles. C'est le législateur qui

(1) *Loc. cit.*

(2) Platon, *Gorgias*, p. 482. *Lois*, X, 489.

(3) Platon résume d'une manière saisissante au Xe livre des *Lois* (p. 889) la doctrine des sophistes qu'il fait exposer par Clinias devant l'Athénien. « A l'égard des dieux, ils prétendent qu'ils n'existent point par nature, mais par art et en vertu de certaines lois, qu'ils sont différents dans différents peuples selon que chaque peuple s'est entendu avec lui-même en les établissant, que le beau et le bien sont autres suivant la nature et autres suivant la loi, que pour ce qui est du juste, rien absolument n'est tel par nature, mais que les hommes sont toujours partagés de sentiments et changent sans cesse d'idées à cet égard ; que ces nouvelles idées sont la mesure du juste à l'époque où elles apparaissent, tirant leur origine de l'art et des lois et nullement de la nature. » Après cet exposé si exact de la doctrine des sophistes, il faut voir comme il parle avec mépris au VIe liv. de la *République* de « ces simples particuliers, docteurs mercenaires que le peuple appelle sophistes. » Il les compare à un « individu qui ne posséderait aucune règle sûre pour discerner parmi les habitudes et les appétits de l'homme ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste, se conformant dans ses jugements à l'instinct de l'animal, appelant bien tout ce qui le flatte, juste et beau ce qui satisfait les nécessités de la nature, sans faire d'autre distinction, parce qu'il ne sait pas quelle différence essentielle il y a entre ce qui est bon en soi et bon relativement, qu'il ne l'a jamais connu et qu'il est hors d'état de les faire connaître aux hommes. » Comp. Numénius ap. Eusebium. *Præparat.* l. XIV, c, 5, dans Bayle, *Dict. s. v. Arcésilas.*

a fixé les noms et en les fixant il a eu une intention déterminée, il a voulu établir des rapports entre chacun de ces noms et la personne qu'il désigne. Aussi bien le travail des étymologistes consistera-t-il dans la recherche de ces rapports. De même pour Démocrite le langage n'est pas une œuvre naturelle de l'esprit qui s'est construite peu à peu suivant les lois de notre intelligence, sa formation ne résulte pas de la nature, non : les hommes des temps primitifs se sont entendus pour attribuer aux choses telles ou telles dénominations, afin d'avoir désormais un moyen de communiquer définitivement entre eux et de s'instruire. C'est la thèse soutenue par Prodicus dans un traité περὶ ὀνοματων ὀρθοτητος : nous la voyons également défendue au Cratyle par le sophiste Hermogène. « Je ne puis croire, disait ce dernier philosophe. que les noms aient d'autre propriété (ὀρθότης) que celle qu'ils doivent à la convention (ξυνθήκη) et au consentement des hommes. La nature n'a donné aucun nom à quoi que ce soit, les noms ont été établis par la loi, νόμος et la coutume au gré des hommes. Et pourquoi Démocrite préfère-t-il avec les sophistes cette thèse toute empirique de l'intelligence des signes à une théorie intuitive du langage ? Voit-on sérieusement que des hommes aient pu, quand ils ne parlaient pas encore, s'assembler dans un congrès pour décréter leur langage ? C'est pour le moins comparable en ridicule au système que Bluntschli a si gratuitement prêté à Rousseau, quand il lui fait dire que cent mille hommes sont sortis un beau jour du sein des bois pour passer le contrat social. Eh bien ! on remarquera que beaucoup de mots offrent plusieurs sens et que plus d'une chose peut être désignée par des expressions différentes. Les dénominations des objets changent dans le cours des temps. « Si le langage, devait penser Démocrite, était un don de la divinité ou un produit de la nature, nous devrions trouver dans ses créations un plus haut degré de finalité qu'elles n'en révèlent en réalité » (1). La solution donnée à un problème de ce genre fournit, semble-t-il, un excellent aperçu de la méthode sophistique en général. Tous leurs raisonnements sont à l'avenant.

(1) Gomperz. — Cette thèse est naturellement opposée à celle de Platon qui regarde au *Cratyle* la première imposition des noms comme une œuvre surpassant la puissance de l'homme et qui demande la sagesse divine.

Si les lois venaient de la nature, nous aurions tous les mêmes lois et nous n'en changerions pas. Si la croyance aux dieux avait son fondement dans la nature, tout le monde adorerait les mêmes dieux (1). La diversité des dieux est la meilleure preuve que le culte qui leur est rendu ne provient que d'une invention ou d'un calcul, si l'on préfère. En fait, les uns étaient portés à croire avec Critias que le législateur avait imaginé la divinité dans le but de prévenir les crimes secrets ; d'autres, tels que Prodicus de Céos prétendaient que la reconnaissance avait suggéré aux peuples la pensée de donner ce nom de divinité au Soleil, aux sources et aux fruits regardés comme leurs bienfaiteurs. On a considéré comme dieu tout ce qui est utile à l'homme : c'est ainsi que le Nil a fait l'objet de la vénération des Egyptiens et que chez les Grecs le pain est devenu Déméter, le vin Dionysos, le feu Hephaistos. On a comparé quelquefois les disciples de Protagoras aux encyclopédistes du xviii[e] siècle. Certes les sophistes n'auraient pas désavoué en matière religieuse les vers bien connus de Voltaire.

Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.

Mais nous leur reconnaissons peut-être une certaine supériorité sur les « apôtres des lumières », en ce sens que quelques-uns d'entre eux et non des moins notables ne prétendirent pas reléguer nécessairement les croyances religieuses dans le domaine de l'imposture et des mystifications. Les sophistes professèrent une tolérance plus large en même temps que plus intelligente. C'était conforme, en effet, à l'esprit général de leur système. Ils ne cessaient de répéter qu'il ne faut contredire personne, puisque toute pensée es

(2) Platon, *Lois*, 889 e « Θεούς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλοις, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖς συνωμολογησον νομοθετούμενοι. — Sur ce qui suit, cfr. Sext. Emp. *Math.* IX, 18, 51 et sq. Cic. *de nat. deor.* I, 42, 118. Thrasymaque n'était pas moins audacieux que Protagoras et Critias que nous citons plus longuement ailleurs (voir *infra* notre chapitre sur Euripide), si l'on en juge par un passage de *Phèdre*, p. 192.

vraie et que sur toutes choses les contraires peuvent être alternativement affirmés. L'intelligence humaine ne s'exerçant que sur des phénomènes réels ne peut rien concevoir d'absolument irréel. Il convient toujours de faire une place à ce qui paraît au premier abord invraisemblable. Aussi dans leur cénacle toutes les opinions avaient-elles droit de cité. On peut retourner à leur adresse un mot célèbre de Parménide en affirmant que tout ce que pense l'homme a été, est, ou peut être (1). Et cette formule ne sera pas de si tôt rejetée comme paradoxale. Aristote a dit non moins judicieusement en ce sens : « Les mythes sont des récits mensongers qui représentent la vérité » (2).

En dépit de quelques divergences secondaires, ce sont, comme on le voit, des raisons utilitaires qui devraient donner la clef de tous les problèmes susceptibles de se poser sur le monde et la société. Le nomothète dont nous parlions, le sage (σοφιστής), est comme le médecin des âmes, d'après Protagoras. Puisque la recherche de la vérité et du bien en soi n'est qu'illusion, le but de la sophistique se réduira toujours à une œuvre d'art. Il ne s'agira pas de faire naître dans l'âme de leurs élèves, des pensées plus vraies, mais de substituer, si l'on peut dire, aux idées nuisibles ou regardées du moins comme telles, chez les individus ainsi que dans les États, des idées plus profitables et plus saines (3). Le vrai est une affaire de chance et non de science. En morale comme en politique, la vraisemblance la plus universelle l'emportera et voilà tout. Les derniers venus de l'école, plus hardis que leurs aînés, ne craignirent pas de soutenir qu'un docteur habile doit savoir donner aux plus mauvaises raisons l'apparence des meilleures. L'homme le plus avisé est celui qui se guide sur l'opinion du jour, le plus sage est celui qui connaît à fond l'art de produire

---

(1) Parménide avait dit : « Il n'y a que ce qui peut être qui puisse être pensé. » La pensée est la même chose que l'être. La pensée est identique à son objet. (τωὔτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεῖν ἐστι νόημα). V. 41.

(2) Et Marc-Aurèle, VII, 2 : « Les dogmes sont vivants, comment pourraient-ils périr, si les représentations correspondantes ne s'éteignent pas ? »

(3) *Théétète*, p. 167.

ces apparences au moyen de la rhétorique (1). Mais les coryphées de la sophistique, auxquels Socrate et Platon n'ont pas refusé l'hommage d'une certaine admiration, les Gorgias, les Protagoras ne tiennent pas précisément le même langage. A leurs yeux, la rhétorique n'est par elle-même ni juste ni injuste; ce n'est pas à elle qu'il faut s'en prendre mais à celui qui en use, s'il vient à heurter dans ses discours les opinions reçues sur le droit et la morale. Nous ne nous attarderons pas à rappeler les arguments par lesquels Grote s'est attaché à disculper les sophistes du reproche d'immoralité qui traîne dans tous les livres (2). Tel raisonnement taxé d'antisocial par l'école orthodoxe est assez exact en tant qu'il énonce un simple fait et une simple probabilité. Thrasymaque accorde que la justice serait un grand bien, mais il se refuse à croire qu'elle puisse se rencontrer parmi les hommes, parce que toutes les lois sont faites par les puissants dans leur propre intérêt (3). On ne saurait méconnaître le côté vraiment nouveau sous lequel se présente à nous l'école des sophistes. C'est à Protagoras plus spécialement que revient l'honneur d'avoir le premier en Grèce professé ouvertement cette science de la vie pratique. « Ce que j'enseigne, disait-il, c'est le bon conseil (εὐβουλία) dans les choses

(1) Cf. *Sophiste*, 233 b. — Arist. *Rhét.* II, 24, 1402 A, après avoir cité la parole célèbre de Protagoras : « καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν », et déclaré « qu'on a justement repoussé les pompeuses promesses (ἐπαγγέλμα) de ce sophiste, ajoute : « Ce n'est pas de la science, c'est simplement de la rhétorique et de l'éristique. » Cf. Cic. *Brutus*, VIII. Les rhéteurs siciliens Corax et Tisias a Syracuse avaient du reste devancé Protagoras, et c'est pourquoi Aristote étudie les uns et les autres en même temps. L'auteur anonyme des *Prolégomènes à la Rhétorique* d'Hermogène *(Rhet. att. Waltz*, IV, p. 12) dit sur eux : « Ayant observé que le peuple est chose naturellement instable et déréglée, et que c'est par la parole qu'on gouverne le caractère des hommes, ils entreprirent de persuader ou de dissuader le peuple sur ses intérêts. » L'objet de la rhétorique était la persuasion, l'instrument nécessaire était le vraisemblable (εἰκός); ils distinguaient ainsi le vraisemblable relatif (εἰκός τί) et le vraisemblable absolu (ἁπλῶς). Platon, *Phèdre*, p. 273 b, est non moins sévère qu'Aristote pour ces théories (Voir au surplus *Gorgias*, surtout c. xx).

(2) Voyez t. XII de la trad. Sadous, particul. p. 228 et sq.

(3) Contra Zeller, II, p. 528, pour qui l'idéal de la sophistique a été le pouvoir absolu et même acquis par les moyens les plus éhontés.

domestiques, afin qu'on gouverne sa maison le mieux possible, et qu'en ce qui concerne la chose publique chacun devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'État (1) ». De même Prodicus et Hippias d'Elis prêchèrent cet art de vivre avec un succès assez vif, puisque Xénophon et Eschine en ont fait leur profit, l'un dans son *Economique,* l'autre dans son dialogue le *Socratique.* Calliclès raillera de même dans le *Gorgias* Socrate et les philosophes de son temps de n'avoir aucune connaissance des lois et de la manière dont il faut traiter les hommes dans les rapports publics et particuliers qu'on est appelé à avoir avec eux (2). Les uns et les autres entendaient personnifier l'opinion courante, la bonne sagesse commune et laïque dont Xénophane s'était réclamé dans sa lutte contre les préjugés régnants. Encore une fois, les abus les plus ridicules de la secte sophistique qui ont tant indigné la plupart des historiens de la philosophie, ne doivent pas faire oublier sa véritable origine avec l'objet exclusivement scientifique qu'elle se proposa dès le principe. La boutade bien connue par laquelle Protagoras se chargeait de rendre juste la cause la plus injuste cachait une vérité profonde. C'était en réalité parallèlement à la critique de la connaissance la condamnation de toutes les croyances à l'inviolabilité du droit. Les sophistes se plaisaient à signaler les imperfections, les contradictions des législations existantes. Comme Pascal, ils estimaient que « le droit a ses époques ». Apercevaient-ils quelque opposition ou quelques différences entre les lois, les coutumes et les pratiques qui se partagent l'humanité, ils s'armaient tout aussitôt de ces variations pour attaquer le droit et le devoir ***dans leur immuable essence***, comme disait avec confiance la lignée des philosophes théologiens. Ils ne pensaient pas que la loi eût une valeur en elle-même, mais ils disaient que l'opinion que tout un État s'en forme devient vraie par cela seul et pour le temps qu'elle dure. (3) Le sophiste Hippias s'est rendu notamment célèbre

(1) V. ***Protagoras***, 318 e. — O. Navarre, ***Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote***, p. 26. — Cfr. Blass, ***Att. Beredsamkeit***, I, p. 23 et sq., et Gomperz, p. 436 et sq.

(2) ***Gorgias***, XL.

(3) ***Théétète, loc. cit.***

en déniant tout caractère obligatoire aux lois. Les *Mémorables* de Xénophon qui nous le représentent en discussion avec Socrate mettent dans sa bouche quelques réflexions intéressantes. « Comment regarderait-on les lois comme une bonne chose et pourquoi se ferait-on un cas de conscience de leur obéir, lorsqu'il arrive si souvent à ceux même qui les ont portées de les modifier ou de les abroger? » Nous n'ignorons pas la suite de la polémique. Socrate, poussant son adversaire, lui demande s'il n'y a pas de lois non écrites. Hippias confesse sans doute que certaines lois présentent ce caractère et veut bien admettre qu'elles puissent venir des dieux. Mais cette concession n'a pas une grande portée, car si le sophiste range dans cette catégorie des ἄγραφοι νόμοι les lois qui ordonnent en tous pays de rendre un culte d'adoration à la divinité, il ne reconnaîtra pas la même autorité aux lois qui interdisent l'inceste. Et toute la raison du *distinguo* tient dans cette constatation que ces lois sont perpétuellement transgressées et ne sont pas universellement en vigueur (1). C'est sur cet argument tiré de la diversité des mœurs et des lois des nations que l'école s'appuyait avec force pour ruiner à leur base les notions de justice et d'injustice consacrées par l'ordre légal. Les sophistes Calliclès, Gorgias et Polos ont développé ce thème de mille manières. Le premier surtout oppose incessamment la nature et la coutume et remarque qu'elles se contredisent dans la plupart des cas. Le bien, suivant l'un, n'est que le laid, suivant l'autre, il en est de même du juste et du bien (2). Ainsi dans l'ordre de la loi il est injuste et honteux de chercher à l'emporter sur les autres : la nature, par contre, démontre que la justice consiste en ce que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins. Suivant la loi naturelle, l'homme fort s'emparera de ce qui appartient au plus faible, le meil-

(1) *Gorgias*, XXXIX.

(2) *Mém.*, IV, 4, 14, et II, 1, 28. — Gomperz, p. 458 : « Il avait composé un ouvrage sur les *noms des peuples*. C'est sans doute en s'occupant des mœurs et des traditions de peuples très différents qu'Hippias en vint à attribuer tant d'importance à la distinction entre la nature et la convention : sa tendance au cosmopolitisme (voir *infra*) se manifeste dans le fait qu'il a utilisé aussi bien les sources barbares que les sources grecques et qu'il a fait porter ses études aussi bien sur les peuples étrangers que sur les cités de sa nation. »

leur commandera au moins bon. Le grand nombre — les faibles — doivent se contenter de ce qu'il leur laisse et se soumettre de leur mieux. Voilà ce qui se produit dans l'état de nature auquel le sophiste opposera bientôt l'état de société avec sa justice conventionnelle. Ainsi le monde se partage naturellement et très légitimement à la fois en forts et en faibles, en oppresseurs et en opprimés, en faibles et en esclaves, et la grande loi qui le gouverne est celle du *struggle for life*. L'espèce humaine n'est à ce point de vue qu'un prolongement de l'espèce animale (1). Il est intéressant de rencontrer un précurseur de Hobbes au milieu du v[e] siècle avant Jésus-Christ. En relisant le discours bien connu que Platon prête à notre sophiste au cours du *Gorgias*, certains passages non moins célèbres du *de cive* se présentent nécessairement à la mémoire. « La nature, a dit en substance le philosophe anglais, a donné un droit à tous sur toutes choses, c'est-à-dire que dans l'état purement naturel et avant que les hommes ne fussent liés réciproquement par aucun pacte, il était permis à chacun de faire tout ce qu'il voulait envers et contre tous, de s'emparer et de jouir de tout ce qu'il pouvait prendre et de dire de toutes choses : ceci est à moi »(2). Mais comme dans le système de Hobbes la multitude consciente de son impuissance s'avise de se protéger contre les entreprises de l'homme fort et elle y réussit en édictant des lois. Ou plus exactement la justice proprement légale naît de cette tentative qui consiste à rechercher un moyen terme et je ne sais quel état d'équilibre difficile à réaliser du reste en vue d'accorder des droits à l'universalité des êtres. Pareille tentative implique en effet une profonde méconnaissance de l'ordre naturel qui veut que les plus forts et les meilleurs soient les premiers. Cette justice conventionnelle ne constituera dès lors qu'un système factice cons-

---

(1) A l'appui de sa thèse, Calliclès se livre à des descriptions oratoires tirées de l'histoire des animaux. Euripide, qui est dans une certaine mesure un élève des sophistes (*infra*, c. VIII), affirme la parenté de l'homme avec les animaux (*Nauck*, 1004) et se plait à invoquer l'analogie du règne animal pour établir la légitimité de certaines lois par leur caractère universel. Voyez, par exemple, *Troyennes*, v. 671 sqq., et fr. 346 du *Dictys*.

(2) Ch. I, pg. 10.

truit par le plus grand nombre pour s'assurer protection et bonheur. Les lois positives apparaîtront comme autant de règles arbitraires qu'il est possible de faire et de défaire à volonté et que les forts dont nous parlions tout à l'heure ne laisseront pas passer sans protester. Aussi comme le montre Calliclès, en termes tout empreints de la dernière énergie, la loi naturelle doit-elle prendre sa revanche et proclamer à nouveau ses droits en ressaisissant la souveraineté par force ou par adresse, selon les temps et les lieux. « Qu'il paraisse un individu d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures et nos prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature et s'élève au-dessus de tout comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice, telle qu'elle est selon l'institution de la nature » (1). Cette thèse à jamais fameuse du droit du plus fort complète ainsi celle de Thrasymaque que nous signalions un peu plus haut. Les gouvernants érigent en loi ce qui leur sert, le droit est l'avantage du plus puissant. L'histoire de la loi n'est que l'histoire des intérêts des plus forts. La loi est l'expression de la force au pouvoir. Il n'y a que les fous et les faibles qui se croient liés par ces conventions ; l'homme éclairé sait ce qu'elles valent. D'aucuns se rappelleront la distinction nietzchéenne de la morale des maîtres et de la morale des esclaves, ou sans remonter bien loin encore la doctrine d'Hegel sur les droits de l'homme de génie. Il vaut la peine de remarquer en tout cas que Calliclès dans toute cette discussion joue d'un bout à l'autre sur ce mot κρείττων qui a les deux sens de plus fort et de meilleur. Socrate ne manque pas de relever cette équivoque. « L'empire appartient aux meilleurs, dis-tu, mais par meilleurs faut-il entendre les plus forts ? » Et sur la réponse affirmative de Calliclès, Socrate riposte naturellement : « Si la force donne le droit de commander aux plus faibles, les plus faibles en se réunissant peuvent devenir les plus forts, la force alors réside dans le plus grand nombre. Or le plus grand nombre qui a fait les lois est convaincu qu'il est plus honorable de souffrir une injustice que de

(1) Gorgias, p. 482 c. et sq.

la faire. Les meilleurs sont-ils les plus sages ? Alors le plus fort agira toujours sagement et ne fera rien contre la justice, il ne s'adjugera rien de plus qu'aux autres et respectera l'égalité». Calliclès ne semble pas se rendre compte, en somme, que dans toute société le triomphe des politiques selon la nature ne saurait être qu'un accident dont on ne peut faire sérieusement état. Il oublie surtout que l'injustice absolue équivaut pour toute société à l'impuissance radicale et à la ruine. La société contient en elle tous les intérêts humains : si elle se dissout, c'en est fait de la vie de chacun de ses membres. A supposer qu'elle soit un mal, la loi est un mal nécessaire ; elle a pour raison d'être la nécessité de réfréner les passions et de prévenir les désordres : les sacrifices qu'elle demande à la liberté de chacun de nous n'ont pas d'autre but : elle ne peut subsister que si tous les citoyens lui obéissent en lui prêtant main-forte volontairement. Qu'on ne parle pas d'une antithèse entre le juste selon la loi et le juste selon la nature : toutes les oppositions imaginées par Calliclès sur l'ordre légal et la justice sociale tombent d'elles-mêmes. La société politique est naturelle, elle implique la subordination du faible au fort, c'est-à-dire au plus intelligent, et cette subordination, nous venons de le dire, est un avantage pour le faible. Ce sera la doctrine de Démocrite qui disait : « νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον. » Glaucon, dont les idées sont exposées par Platon au IIe livre de la *République*, est un peu mieux inspiré que Calliclès. Il reconnaît qu'il y a plus de mal à souffrir l'injustice que de bien à la commettre. « C'est pourquoi les hommes ayant essayé des deux et s'étant unis longtemps les uns aux autres, les plus faibles ne pouvant éviter les attaques des plus forts ni les attaquer à leur tour, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun d'empêcher qu'on ne fît ou qu'on ne reçut aucun dommage (δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ'ἀδικεῖν μήτ'ἀδικεῖσθαι). De là prirent naissance les lois et les conventions (ξυνθῆκαι). On appela juste et légitime ce qui est prescrit par la loi. Telle est l'origine et l'essence de la justice : elle s'interpose entre le fort qui refuse d'expier son injustice et le faible incapable de venger son injure. Elle tient le milieu, en d'autres termes, entre le plus grand bien qui consiste à pouvoir être juste impunément et le plus

grand mal qui est de pouvoir se venger de l'injure qu'on a soufferte. On s'est attaché à la justice, non qu'elle soit un bien en elle-même, mais parce que l'impuissance où l'on est de nuire aux autres la fait regarder comme telle (1). Il est impossible de ne pas remarquer dans ce compromis qui fut généralement accepté par l'école sophistique les premiers germes de la doctrine du contrat social. Nous nous réservons d'être plus explicite à ce sujet en parlant d'Épicure.

Peut-être est-il permis d'ajouter après les paroles de Glaucon que les sophistes n'enseignaient pas précisément l'indifférence au juste et à l'injuste, mais une nouvelle justice moins étroite et moins exclusive que l'ancienne, plus humaine et dégagée des formules des âges antérieurs (2). La justice n'est pas un bien en elle-même. Certes, il est plus d'une distinction légale qui se signale par son arbitraire. Alcidamas, qu'Aristote paraît avoir en vue dans la *Politique*, mérite d'être mentionné ici pour avoir flétri l'esclavage. C'est toujours l'opposition entre νόμος et φύσις qui est mise en relief. « La distinction entre l'homme libre et l'esclave est l'œuvre de la loi, la nature ne fait entre eux aucune différence. L'esclavage n'est donc pas juste, étant fondé sur une violence que fait la loi à la nature » (3). Gorgias proteste de son côté contre les difficultés dont la loi entoure l'admission d'un étranger à la cité et se demande si les premiers citoyens ont été fabriqués par des gens qui avaient déjà ce droit, comme les mortiers sont fabriqués par des fabricants de mortiers (4). Un de ses disciples, Lycophron, qu'Aristote attaque souvent pour ses subtilités, écrit contre la noblesse, ne voyant que

---

(1) *Rep.* II, 358 e. V. Guggenheim, *Studien zu Platons Idealstaat* in *Neue Jahrbücher*, 1902, p. 524.

(2) F. de Coulanges, p. 430.

(3) *Polit.* I, 3, 1250 b. « τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν · νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ'ἐλεύθερον, φύσει δ'οὐδὲν διαφέρειν· διόπερ οὐδὲ δίκαιον · βίαιον γάρ ». Le scholiaste *(Or. att. II*, 154) cite une phrase d'un écrit d'Alcid., le Μεσσηνιακός : « ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεὸς, δοῦλον δ'ὀυδένα ἡ φύσις πεποιηκε ». Quoi qu'il en soit, Aristote le nomme expressément dans *Rhet.* I, 13, 1373 b-16. Alcidamas parle aussi de ce droit (le droit naturel indiqué par Sophocle et Euripide) dans son *Messéniaque*.

(4) *Polit. III*, 1, 9.

des préjugés dans les distinctions de classes (1). La note cosmopolite est donnée par Hippias qui fait le procès des patries particulières dans un discours déjà très admiré des anciens. « Vous tous qui êtes présents, je vous regarde tous comme parents, alliés et concitoyens selon la nature, bien que non selon la loi. Le semblable, en effet, a une affinité naturelle avec le semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, ajoute-t-il, comme Alcidamas, fait violence à la nature dans bien des circonstances » (2).

« Ainsi, dit Zeller, le résultat final est le même que dans la considération théorique du monde, c'est la subjectivité absolue. Qu'il s'agisse du monde moral ou du monde de la nature, les sophistes voient partout l'œuvre de l'homme. Son intelligence crée les phénomènes, sa volonté crée les mœurs, et pas plus ici que là il n'est lié par la nature et la nécessité de la chose ellemême. Ceci nous permet de revenir sur l'une des idées maîtresses qui constituent la grande innovation de la sophistique. Ce qui frappait les sophistes au v[e] siècle, c'étaient moins les limites des pouvoirs de l'homme que son étendue. Tous les phénomènes leur paraissaient accessibles à la science. Qui connaît l'ordre et la suite des phénomènes possède la science et qui sait, pourra, car le pouvoir est en raison directe du savoir. L'idée de science, auraient dit volontiers les sophistes avant Auguste Comte, implique celle de prévoyance et cette dernière celle d'action. Ils eurent même dans cette croyance au progrès une confiance juvénile, dont un livre comme l'*Avenir de la science* de Renan peut nous donner une idée. Socrate s'alarmera de cette curiosité qu'il jugeait malsaine. « Que veulent-ils donc ? Pensent-ils qu'ils connaissent assez les affaires humaines (τὰ ἀνθρώπινα) pour s'occuper comme ils le font des phénomènes célestes ? Assurément ils doivent voir que de telles

---

(2) Pseudo. Plut. *de nobilitate*, 18, 2.

(3) Protagoras, 337 d. « ὦ ἄνδρες οὐ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι, φυσει, ὀυ νόμῳ· τὸ γάρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, · ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. »

choses dépassent le champ de l'investigation humaine. » (1). Les entreprises hardies, les innovations des sophistes avaient pour Socrate un caractère sacrilège, c'était un empiètement sur le domaine réservé aux dieux (τὰ δαιμόνια). L'homme, pensait-il, ne peut modifier le cours du monde, qui est irrémédiablement arrêté par la divinité et il ne lui appartient pas de connaître les conséquences les plus lointaines de ses actes. La postérité a su gré aux sophistes d'avoir compris que par l'art et l'action méthodique l'homme s'emparera de l'avenir, se rendra maître de sa destinée et deviendra sa propre providence. M. Espinas, auquel nous devons cette idée, a très bien dénommé cette philosophie la philosophie de l'action. Les dialogues de Platon qui nous ont transmis si fidèlement les doctrines sophistiques, rapportent un beau mythe où se trouve synthétisée toute leur philosophie. Protagoras y exposait qu'à l'origine les dieux donnèrent à l'homme le sens de la justice et l'horreur de l'injustice (δίκη καὶ αἰδώς), afin qu'elles missent l'ordre dans les villes et resserrassent les liens de l'union sociale. C'est une nécessité que tout homme, quel qu'il soit, participe de quelque manière à la justice ou qu'il ne soit point compté parmi les hommes. Aussi Mercure sur l'ordre de Jupiter a-t-il distribué des biens de ce genre à tous les hommes sans exception. Mais l'art (τέχνη), l'instruction (διδαχή), l'exercice (ἄσκησις) seuls peuvent

---

(1) Xénoph. *Mém.* IV, 7, 2. Il disait encore : « Est-ce se rendre agréable aux divinités que de chercher à savoir ce qu'elles n'ont pas voulu faire connaître aux hommes ? S'adonner à l'observation des météores, n'est-ce point folie ? » Ce qui rappelle un passage d'Euripide où il est question de météorologues dont la langue funeste aux tortueux mensonges se répand en vaines conjectures sur les choses invisibles de la nature (fr. *Nauck*, 917). Ce rapprochement nous est suggéré par Decharme (*La loi de Diopheités.— Mélanges Perrot*, 76). A la fin du XIIe liv. des *Lois* (p. 967 A-C) Platon montre comment le soupçon d'athéisme s'attachait à cette science nouvelle qui attribuait les phénomènes du ciel non à des volontés personnelles mais à des lois nécessaires, et Plutarque fait également remarquer que les Athéniens d'alors ne pouvaient supporter ces physiciens, ces μετεωρολέσχαί, comme on les appelait, parce qu'en rapportant tout à des causes dépourvues de raison, à des forces irréfléchies et à des révolutions irrésistibles, ils mettaient en pièces la divinité. — *Nicias*, 23, 3, 4.

mener à leur perfection les dispositions particulières (1). « Je vais maintenant essayer de te démontrer, dit Protagoras, que les hommes ne regardent cette vertu de la justice ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même (οὐ φύσει..... οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude et de l'exercice. Car, pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche pas contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait de leçons, ne les châtie, afin qu'ils cessent d'être tels, mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille ou de complexion faible. C'est que personne n'ignore que les bonnes qualités en ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature et de la fortune. Mais pour les biens qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application, l'exercice et l'instruction, lorsque quelqu'un ne les a point et qu'il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtiments et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices est l'injustice et l'impiété (ἡ ἀδικία καὶ ἀσέβεια). Si l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimande, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'expérience et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchants, et sur la force attachée à cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'être vertueux. Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice, par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de la raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée; car on ne saurait empêcher que ce qui a été fait ne soit fait, mais à cause de la faute

(1) Τὸν μὲν βίον
ἡ φύσις ἔδωκε, τὸ δὲ καλῶς ζῆν ἡ τέχνη.

Vers d'un poète dramatique inconnu. Passage tiré par Gomperz d'une paraphrase de Philodème trouvée dans les papyrus d'Herculanum. *Wiener Studien*, II, 5.

à venir, afin que le coupable n'y retombe plus, et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit pour un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation : aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, sont dans cette persuasion. Or, tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres, que la vertu peut être acquise et enseignée » (1).

On nous pardonnera cette longue citation d'un passage où nous relevons deux choses importantes. C'est d'abord cette affirmation que la justice est un art qui peut s'enseigner. Dans la discussion avec Hippias, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure, Socrate raillait précisément le sophiste de « cette grande découverte » et lui demandait ironiquement de lui apprendre « cet admirable secret ». Et puis — et surtout — on en était arrivé, dit M. Espinas, paraphrasant ici un passage des *Lois* — à reconnaître dans le monde deux catégories de choses ou de manières : d'une part, les qualités des corps, mollesse et dureté, légèreté et lourdeur, longueur, largeur et volume ; d'autre part, les qualités de l'intelligence, opinions, prévisions et souvenirs, raisonnements, désirs, caractères, mœurs, volontés. Les premières sont les productions de la nature (φύσις) et sont régies par la fortune (τύχη) ou le hasard (αὐτόματον). Au contraire, les secondes qualités constituent le monde humain caractérisé par la prévision, la subordination des moyens aux fins, l'intervention d'un pouvoir personnel, faisant à son usage un ordre de choses nouveau. Ce pouvoir, c'était l'art τέχνη ou la loi, l'institution, l'arbitre régulateur νόμος. « Et on admettait que l'art, dit encore M. Espinas, pouvait se servir librement de la nature, la volonté de la nécessité, on sentait pour la première fois que l'homme était une force distincte, source

(1) *Protagoras*, 320 c. et sq.

de changements et même de créations durables dans le monde, non la continuation des impulsions de la nature assimilée avec la volonté des dieux. L'homme reconnaissait son œuvre dans les relations sociales et les produits de l'art qu'il avait inconsciemment projetés hors de lui et attribués à une activité étrangère » (1).

(1) *Op. laud.*, 177-78.

CHAPITRE VI

L'école d'Abdère. — Démocrite, l'Atomisme et la loi de nécessité.

Démocrite d'Abdère, est un des esprits les plus étonnants de la philosophie grecque. Ainsi que Pythagore, avec lequel il n'est pas sans présenter certains traits de ressemblance, il avait embrassé, au cours de nombreux voyages, tous les champs de l'activité intellectuelle : mathématiques, sciences naturelles, éthique et sciences occultes. « De tous les hommes de mon temps, dit-il dans un fragment conservé par Clément d'Alexandrie, je suis celui qui a parcouru le plus de pays et pénétré dans les contrées les plus lointaines. J'ai vu la plupart des nations et des climats. J'ai entendu les hommes les plus sages et personne ne m'a surpassé dans la composition des lignes de la géométrie, pas même les Egyptiens ». Créateur du système le plus indépendant des religions qu'il fut possible de rencontrer, il garda en même temps la réputation d'un grand magicien, disciple du mage Osthanès. Un des titres de ses ouvrages nous révèle l'homme tout entier « Physica mystica » (1). Démocrite, moitié savant, moitié faiseur de

---

(1) Plus exactement cet ouvrage existe sous le nom de Démocrite. Voir Huit, p. 168, et les textes cités comme ce passage singulier d'Osthanès : « La nature se plait dans la nature, la nature domine la nature. Du reste, nous n'oublions pas que la sociologie a restitué sa véritable place à la magie, en montrant que la magie se relie aux sciences de la même façon qu'aux techniques. Cfr Hubert et Mauss, *Théorie générale de la Magie*, *Année sociologique*, 1903. » Elle n'est pas seulement un art pratique, elle est un lieu d'idées, elle attache une grande importance à la connaissance et celle-ci est un de ses principaux res-

tours, suivant l'expression de M. Berthelot, (1) resta comme Héraclite une énigme aux yeux de ses contemporains. Les uns furent précisément frappés par le caractère mystique de sa pensée et, de ce nombre, devait être bien plus tard Epicure qui le traitera de rêveur et de faiseur de billevesées (λῆροκριτος). Nous ne parlons pas de Platon qui l'a plutôt calomnié que jugé. D'autres encore, tels qu'Aristote, qui l'accuse de scepticisme, comme nous allons voir, ne remarquèrent chez lui que le prodigieux encyclopédiste auquel ils surent gré d'être parti de l'examen des faits réels qu'indique la nature. Bacon de Verulam, dans son Traité sur l'*Accroissement des sciences* (2), comprit, l'un des premiers, le côté capital de l'œuvre de Démocrite, qui consista à rechercher la vérité absolue en se rapprochant de l'essence des choses, autant que nous pouvons la concevoir scientifiquement.

Démocrite, en effet, n'a pas seulement voulu faire provision de connaissances diverses, il a professé lui-même avant tout qu'il faut aspirer non à la plénitude de la science, mais à la plénitude de l'intelligence. Comme ses prédécesseurs de l'école ionienne, il a porté ses investigations sur le problème de la connaissance et de la certitude en recherchant dès lors la légitimité de la science, la réalité de l'ἀλήθεια que, dans une boutade profonde, il déclarait souvent au fond d'un puits. Il continua ainsi cette œuvre que Zeller qualifie de «*physikalischer Dogmatismus*,» et qui est le trait commun des philosophes de la période antésocratique. Car Démocrite est essentiellement dogmatique, pour employer une expres-

sorts. Elle constitue, très vite, une sorte d'index des plantes, des métaux, des phénomènes, des êtres en général, un premier répertoire des sciences astronomiques, physiques et naturelles. De fait, certaines branches de la magie, comme l'astrologie, l'alchimie, étaient, en Grèce, des physiques appliquées ; c'était donc à bon droit que les magiciens recevaient le nom de φυσικοί et que le mot de φυσικός était synonyme de magique. Les magiciens ont parfois tenté de systématiser leurs connaissances et d'en trouver les principes. A cause de ce travail doctrinal, il arrive que les magiciens se préoccupent de rejeter le plus possible de leur mystique et que la magie prenne l'aspect d'une véritable science. »

(1) *Journal des Savants*, année 1890.

(2) V. surtout livre III, chap. 4. Cfr Albert Lange, op. cit., t. I, p. 9 et sq. et Whewel, *History of the inductive sciences*, t. I, p. 90 et sq.

sion qui nous serve à le différencier de ses devanciers les plus immédiats, les sophistes. C'est dire qu'il a cru devoir combattre vigoureusement Protagoras (1). Or, certains auteurs de l'antiquité ne l'ont pas toujours vu sous ce jour. Aristote, ainsi que nous l'avons annoncé, en exposant magistralement par ailleurs la doctrine démocritéenne, l'a confondue dans son point de départ avec celle des sophistes. « Les anciens, dit-il dans le *Traité de l'Ame* — et il englobe sous ce vocable les deux philosophes d'Abdère — n'ont point hésité à croire que penser et sentir, c'était tout un (ταὐτὸν εἶναι φασιν) » (2). La valeur et l'importance de la sensation, seraient égale à celle de la pensée et de la raison. Accepté tel quel, dit M. Levêque, ce texte n'irait à rien moins qu'à identifier la pensée avec la sensation, et à reconnaître dans celle-ci la mesure de toutes choses (3). Ce serait redire après Protagoras que les sensations sont tantôt vraies, tantôt fausses, que l'on ne saurait affirmer que ceci est plus vrai que cela, qu'il n'y a rien de vrai et que nous ne pouvons connaître la vérité. Mais au livre IV de la *Métaphysique* (4) et comme pour nous dérouter, le même Aristote avance la proposition suivante : « Ce qui paraît aux sens est, suivant Démocrite, la vérité. »

En présence de ces textes contradictoires, que conclure ? Il y a quelque chose d'exact dans le premier exposé de la doctrine de l'école d'Abdère. Si l'on se reporte aux quelques fragments de Démocrite qui nous sont parvenus, on verra que le philosophe dit lui-même que nous ne savons pas comment les choses se sont constituées en réalité et que nos opinions varient selon nos impressions extérieures. Mais s'en est-il tenu là, à cette critique

---

(1) Certains textes présentent Protagoras comme un disciple de Démocrite, mais Zeller a déjà montré qu'en dépit de leur nombre, ces témoignages doivent être récusés. Démocrite vivait, en effet, vingt ans après Protagoras. « Brochard, *Protagoras et Démocrite*, déjà cité. »

(2) III c. III pg. 1.

(3) Levêque, *Démocrite, l'atomisme grec et la métaphysique*, in *Revue philosophique*, 1878, I, p. 353 à 386. Cfr Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*, 1884.

(4) IV, V, 8. Le début du paragraphe confirme cependant l'interprétation que nous donnons du passage de *l'Ame*.

définitive du reste qui avait constitué une partie de l'œuvre de Protagoras? C'est précisément le contraire. Démocrite ne semble renoncer à la connaissance que faute de l'avoir trouvée dans la seule perception sensible. La vérité n'étant pas dans les sens, où la trouver? Ce qu'Aristote n'avait pas vu, un autre auteur de l'antiquité que nous nous plaisons à citer, Sextus Empiricus l'a parfaitement mis en lumière. Dans son livre intitulé *les Règles (Canons)*, Démocrite, dit-il, distingue deux sortes de connaissances, l'une par les sens, l'autre par la pensée; il déclare que la dernière seule est légitime et lui attribue le caractère auquel on reconnaît la vérité; la première connaissance est obscure au contraire et le philosophe lui refuse le pouvoir de discerner le vrai (1). Et cette connaissance obscure ou ténébreuse, comme il l'appelle, nous cache la connaissance légitime. Aussi, ajoute-t-il textuellement : Puisque la connaissance ténébreuse est impuissante à saisir la moindre parcelle de vérité, il faut recourir à une faculté plus subtile. Nous devons répudier tout ce qui vient des sens et n'accepter que le seul criterium de la raison (ὁ λόγος ἐστί κριτήριον) (2). Il y a en ce sens un texte célèbre des Φυσικά de Démocrite qui porte que c'est dans l'opinion (νόμῳ) qu'existe la sensation et que rien n'existe en réalité, sinon ce que la raison (διάνοια) nous fait concevoir comme les éléments nécessaires de tous les êtres ou encore comme la matière dont ils sont composés (ὕλη), en un mot les atomes et le vide (3). Nous retrouvons ainsi — faut-il le faire

(1) Γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα... ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης (Cognitionis duo sunt species, altera genuina, altera obscura et obscuræ quidem, etc. — Est igitur ex Democriti quoque sententia ratio rerum arbitra, quam appellat genuinam cognitionem). *Mullach*, I, 357 ou encore : τὴν μὲν (γνώμην) διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν διὰ τής διανοίας. Voir Natorp, *Forschungen*, p. 207.

(2) Sext. Emp. *Adoers. Math.*, VII. 138 et sq. p. 221. Bekker.

(3) *Mull.* I, 357. Δημόκριτος δὲ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατὰ ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν· ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν. Νόμῳ γάρ, φησί, γλυκύ, καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δε ἄτομα καὶ κενόν. C'est en vertu de la coutume, c'est par habitude que nous affirmons l'existence du doux, de l'amer, du chaud, du froid et de la couleur : mais c'est en

remarquer en passant — la vieille opposition faite par les sophistes entre la convention variant de pays à pays, d'époque en époque et l'immutabilité de la nature. L'objectivité ou la réelle existence du monde extérieur, c'est la φύσις à laquelle s'oppose νόμος, l'élément subjectif, l'opinion (δόξα), les diverses affections de l'âme (πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης... ἡ ἡμετέρα ἀλλοίωσις) (1). Ainsi St-Thomas d'Aquin séparera plus tard dans sa réfutation des preuves ontologiques de l'existence de Dieu, ce qui est « in intellectu » de ce qu'il faut placer « in rerum natura ».

Mais d'autres philosophes étaient entrés dans cette voie en même temps que Démocrite. Mélissus de Samos disait également en un traité Περὶ τοῦ ὄντος. « Nous ne voyons ni ne connaissons ce qui est réellement, bien que nous prétendions voir, entendre et connaître d'une manière vraie. Tout paraît se transformer; ce qu'une chose était et ce qu'elle est réellement constituent deux propositions qui ne se ressemblent en rien. » C'est encore Xénophane qui concluait en désespoir de cause : « Nul n'atteint à la certitude, nul ne peut rien saisir des dieux ni du monde. Et si même un homme réussissait à découvrir la vérité, il ne la saurait pas, car l'apparence est répandue sur toutes choses (δόκος τ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται) ». Il convient de citer surtout Parménide dont le poème Περὶ φύσεως était divisé en deux parties bien significatives: l'une avait pour titre « *Paroles de vérité* », τὰ πρὸς ἀλήθειαν et traitait de la notion de l'être immuable, identique à lui-même, né de toute éternité et soustrait à toute destruction; dans l'autre, intitulée « *Paroles d'opinion* », τὰ πρὸς δόξαν, le penseur se plaçant au simple point de vue phénoménal, dénonçait les fausses représentations issues de la perception sensible et les vices de l'opinion commune(2).

---

vérité que nous affirmons l'existence des atomes et du vide. (ἐτεῇ est pris pour φύσει cela va sans dire).

(1) *Fr. phys.* 23. *Mull.* I, 361.

(2) Certains vers du poème où l'on voit la déesse Diké, la fatale justice révéler au mortel privilégié la vérité absolue et les opinions incertaines, méritent d'être cités dans l'original :

Χαῖρ' ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδὸν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),

Nous revenons à Démocrite. Dans sa conception, les atomes ne sont point accessibles à nos sens, nous ne les voyons que par la raison (λόγῳ θεωρητα) (1). C'est, nous le répétons, la seule réalité qui, pour notre philosophe, se déduit logiquement de sa théorie de la connaissance. Il n'y a dans la nature, dit-il encore, que des arrangements d'atomes, des figures ou schémata qui en assaillant sur tous les points des organismes vivants déterminent l'apparition de ces notions tout à fait subjectives (2). Les différences de toutes choses dérivent de la diversité des atomes qui les constituent quant au nombre, à la grandeur, à la forme et à la situation. Dès lors, comme le remarque M. Brochard, ce qu'on a appelé plus tard les qualités premières des corps, propriétés essentielles des atomes, connues non par les sens, mais au fond, pure conception mathématique, la grandeur et la force suffisaient à expliquer toutes les propriétés apparentes des corps réels (3).

Ainsi Démocrite n'admet pour l'explication du monde que l'atome ou l'être (τό ὄν) et le vide ou espace (τό μὴ ὄν) conditions de l'indivisibilité et du mouvement. Il n'existe pas d'autre substance que cet être de raison, l'atome. Le monde entier, l'univers est

---

ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
Ἀλλ'ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκοῦντα
χρὴ δοκίμως γνῶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. V. 28-32, *Mull.* I, 116.

(1) Lucrèce I, 269, « quod nequeunt oculi rerum primordia cerni. »

(2) Fr. phys. 29-30, *Mull.* 363. Τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὑτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις. Δημόκριτος φύσιν μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα, τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε μεστὰ καὶ τὸ κενόν· τὰ δ'ἐξ αὐτῶν συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῇ τε καὶ ῥυθμῷ καὶ προτροπῇ, ὧν ἡ μέν ἐστι τάξις, ἡ δὲ σχῆμα, ἡ δὲ θέσις· παρὰ ταῦτα γὰρ αἱ φαντασίαι. V. Soury, *op. cit.*

(3) *Loc cit.* Cfr. Pillon, *L'évolution hist. de l'idéalisme, de Démocrite à Locke*, in *Ann. philosoph.* 1892/3, p. 77 et 78. « Nombre, figure et mouvement lui parurent des attributs que la raison est obligée de leur reconnaître pour établir un lien entre l'apparence et la réalité et fonder la science. » Voir au surplus le beau livre de M. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*. Paris, 1895.

composé d'atomes réunis de diverses façons d'après la loi du mouvement. La doctrine démocritéenne prétend expliquer toutes choses par ces diverses combinaisons de la substance unique (1). L'homme lui-même n'est qu'un résultat de la combinaison des atomes. S'élève-t-on en effet, comme le dit M. Huit dans la hiérarchie des êtres, depuis le grain de sable jusqu'au plus éclatant génie, il suffit de faire intervenir des éléments plus nombreux, plus compliqués et plus savants. L'être ou la substance est éternel; tout se justifie par des lois ou des forces mécaniques inhérentes à la matière. Rien ne vient de rien, dit littéralement Démocrite. Rien de ce qui existe ne peut être anéanti. Le changement n'est qu'une agrégation ou une désagrégation des parties. En d'autres termes, pas de création *ex nihilo*, mais rien que des déplacements de molécules dans l'espace et dans le temps. Au fond qu'est-ce que cette proposition sinon, comme l'a montré Lange, l'énoncé des deux principes fondamentaux de la physique moderne, l'indestructibilité de la matière et la conservation de l'énergie? Les atomes se meuvent de toute éternité dans le vide et il résulte de ce que nous venons de dire que le mouvement est sans commencement.

Aristote devait faire grief à l'école d'Abdère de n'avoir pas recherché suffisamment la cause du mouvement (2). Démocrite et les atomistes auraient été probablement surpris de cette observation et lui auraient répondu qu'il n'y a pas lieu de se poser pareille question, puisque le mouvement est éternel. Pas de cause première, pourquoi dès lors chercher le commencement de ce qui est infini. Aristote s'oublie, quelque part encore à écrire que Démocrite attribuait le mouvement au hasard (αὐτόματον) (3).

---

(1) Stobée, *Ecl. phys.* 460. « Pour Leucippe et pour Démocrite, les sensations et les pensées ne sont rien de plus que des changements ou modifications du corps, des processus corporels « τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος »

(2) *Métaphys.* I, IV, 14.

(3) *Ibid.* Cicéron est encore un de ceux qui ont contribué à répandre cette opinion que Démocrite faisait tout dériver du hasard. Voir surtout *Nat. deor.* I, 24, 66, *Tuscul.* I, 11, 22. *Acad.* I, 26. Cfer. les textes cités dans Zeller, II, 305, note 4.

Il n'est pas de reproche plus injuste qui n'ait été fait à la doctrine atomistique. D'après Démocrite, au contraire, rien n'est sans cause : tout est soumis à des lois immuables et nécessaires. Point de hasard, point d'événements accidentels dans cette philosophie, remarque avec raison M. Milhaud. Rien dans le monde n'est le résultat du hasard ; rien ne se fait en vain, mais tout provient de causes déterminées. Cet ensemble de rapports constants de successions et de similitudes forme la nécessité naturelle. Et cette nécessité appelée spécialement εἱμαρμένη est la raison (λόγος).

Il n'est rien qui n'ait lieu sans cause. Tout se fait d'après une raison et par nécessité « Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ'ἀνάγκης» (1). Cette formule si pleine, comme toutes celles qui nous restent de Démocrite, exclut ce que nous appellerons dans un chapitre prochain la finalité que Socrate voudra dégager de la philosophie d'Anaxagore. Bacon de Verulam, en stigmatisant avec tant d'énergie la cause finale, a précisément loué Démocrite d'avoir su éviter cet écueil qui sépare toute vraie science de la nature, de la métaphysique ou de la théologie (2). Ainsi, tout est réductible à la mécanique des atomes. En ramenant à des causes naturelles les faits en apparence accidentels, les atomistes ont poursuivi d'une manière plus logique que leurs prédécesseurs l'explication purement physique de la nature. De même que tout est soumis aux lois du mouvement, tout est entre les mains de la loi de nécessité qui gouverne le monde. Cette loi enveloppe et régit les êtres dans leur ensemble et détermine leurs moindres actes. Nous avons sous les yeux le déterminisme le plus complet. Nous disions des sophistes qu'ils avaient peut-être entrevu le système évolutionniste.

---

(1) Frag. phys. 41, *Mullach*, Cfr. Stobée, *Ecl. phys*. 160. περὶ ἀνάγκης Παρμενίδης και Δημόκριτος ουτοὶ πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν δ'αὐτήν εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Seulement cette raison — est-il besoin de le dire — n'est point une divinité extérieure à l'univers ; elle est une loi intérieure à l'univers lui-même. Fouillée, *Hist. de la philosoph*. p. 42.

(2) Bacon, *op. cit.*, met Démocrite et ses disciples au-dessus de Platon et d'Aristote « hanc unicam ob causam quod in causis finalibus nunquam triverunt ». Cfer en sens divers Jules Soury et Charles Huit. Au reste, voir Cicéron, *de finibus*, I, 6.

Une telle remarque peut s'appliquer à plus juste titre à Démocrite dont l'œuvre ne constitue en somme qu'un monisme grandiose, c'est-à-dire une théorie de l'évolution prise dans son sens le plus large.

Et, puisque nous avons signalé les deux grandes thèses en germe dans la physique démocritéenne, nous ne croyons pas nous avancer beaucoup en rapprochant le système du philosophe grec de celui d'un Ernest Haeckel, par exemple. Avant l'éminent naturaliste allemand, Démocrite semble avoir dit que la nature présente un grand processus évolutif, un, continu et éternel et que tous les phénomènes, sans exception, depuis les mouvements des corps célestes jusqu'à la chute d'une pierre, jusqu'à la croissance d'une plante et à la conscience de l'homme, arrivent en vertu d'une seule et même loi de causalité. Cette physique, en effet, fondée sur l'idée d'une substance unique et infinie en nombre comme en durée, rejette tout dualisme de la matière et de l'esprit. Ne savons-nous pas déjà que l'esprit est une résultante de la combinaison des atomes? — Le monde, du reste, n'a pris la forme qui l'a rendu possible et le maintient encore aujourd'hui, qu'après d'innombrables tentatives, pour ainsi dire (1). Il a fallu un nombre infini de combinaisons de la substance, certaines ont prévalu comme étant les plus parfaites. Elles le sont parce qu'elles ont la propriété de conserver et d'assurer aux êtres leur existence (2).

Par là, nous voyons le lien étroit qui rattache intimement, quoiqu'on l'ait contesté bien à tort (3), la physique de Démocrite à l'ensemble de son éthique. Il est clair que les atomistes resteront étrangers aux rêveries de quelques-uns de leurs devanciers sur l'âge d'or. Puisque le monde s'est formé par de longues et pénibles étapes successives, il s'ensuit que les hommes n'ont défriché que très lentement le champ de leur intelligence ; leurs facultés créatrices et inventives se développèrent peu à peu avec les siècles.

---

(1) Cicéron, *de finibus, loc. cit.*, « innumerabiles mundi qui et creantur et intereunt. »

(2) Bénard, *La Philosophie ancienne*, I, 67.

(3) Sic Zeller, II, 349 et 350 ; comp. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, p. 135.

D'abord, ils apprirent certains arts des animaux (1). Les travaux des débuts de l'humanité ne répondaient qu'aux besoins immédiats et pressants. Ce n'est que plus tard qu'ils se préoccupèrent d'apporter quelques embellissements à leur manière de vivre jusqu'alors inculte. On retrouve dans les fragments moraux, assez nombreux du philosophe d'Abdère, la thèse favorite des sophistes ; il faut que l'éducation vienne au secours de la nature et qu'en transformant l'homme elle crée en lui un second caractère. La nature et la culture sont bien près l'une de l'autre, car la culture introduit l'ordre dans l'humanité et en y mettant l'ordre, elle y continue l'œuvre de la nature. « Ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταῤῥυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταῤῥυσμοῦσα δὲ φυσιοποιέει » (2). Démocrite, dit Cicéron, négliga entièrement son patrimoine pour un seul problème, le bonheur (3). Cette vérité scientifique qu'il avait tant cherchée et qu'il crut trouver dans la raison identifiée à la loi de nécessité qui gouverne le monde, cette vérité due à la science, disons-nous, servira de modèle pour étayer son éthique. De même que l'ἀλήθεια ne consiste pas dans les apparences changeantes fournies par le sens, mais dans la raison qui dégage des sensations fugitives, des éléments fixes, formes et proportions mathématiques, ainsi le bonheur ne résultera pas des satisfactions passagères et périssables, il sera le prix de cette connaissance parfaite que procure la recherche de la nature. Dans toute la nature il y a du divin et de l'intelligence ; il n'est pas de si petit corps qui ne renferme une parcelle du νοῦς universel. Conçoit-on, du reste, avec ce système, qu'une intelligence quelconque puisse se rendre indépendante des autres et s'isoler de la matière dont elle n'est réellement qu'une modification ? Les mondes se balançant dans l'espace infini, dira Lucrèce, suivent

---

(1) Zeller, p. 341.

(2) *Fr. Moral.* 133 (*Mull.* I, 348). Cfer *ibid.* 115 (*loc. cit.* 347). Πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος, à rapprocher du mot du sophiste Critias « ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί ». — Hardy p. 68, comp. Natorp *Die Ethika des Demokritos*, p 118 note 42.

(3) *De finibus* V, 27. Cfer *Acad. quæst.* IV. 23.

les mêmes lois que les corps ; leur origine est due aux atomes, leur mouvement est l'âme universelle qui agite les mondes avec la rapidité du feu. On le voit, bien avant le stoïcisme, Démocrite a parlé d'une âme répandue dans l'univers, τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ (1).

Le κόσμος reflète un ordre immuable qui nous trace naturellement nos devoirs et nos droits. La vertu, ce sera l'esprit de suite, d'harmonie ou encore l'accord le plus parfait que nous puissions réaliser en tous nos actes. S'il est vrai que tout soit raison ou nécessité, notre attitude doit être le calme, la sérénité, l'égalité d'âme. Le bien suprême, le vrai bonheur, naît de cet état de tranquillité constante (εὐθυμία-ἀθαμβία). Démocrite emploie même dans ce sens une expression qui fera fortune avec Zénon et les sectateurs du Portique ; pour désigner cette impassibilité idéale et cette suprême satisfaction de soi-même à laquelle le sage tendra de toutes les forces de son âme, il parle fréquemment de l'ἀταραξία (2). Le bonheur porte le premier fragment de l'éthique, ne réside pas dans les troupeaux et dans l'or, c'est l'âme qui est le siège du *daimôn* (3). Ce n'est pas la beauté ni les richesses qui rendent heureux.

---

(1) Ps. Plut. *De placit. phil.* I, 7, 11. Voyez Schœmann. *Opusc. academica*, vol. 4, *De Epicuri theologia*, p. 353.— Zeller 329, note 2.

(2) Cic. *de finibus*, v. 29 « Beatam vitam Dem. quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturœ consequi volebat, ut esset bono animo. Ideo enim ille sum mum bonum εὐθυμίαν et sæpe ἀλήθειαν appe'at, id est animum terrore liberum». — Τὴν δὲ εὐθυμίαν καὶ εὐεστῶ καὶ ἁρμονίην, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ (cœterum animi tranquillitatem etiam bonum ejus statum, concentum, æquabilitatem et perturbationum vacuitatem nominat. — περὶ εὐθυμίης. *Mull. loc. cit*). Clément d'Alex. *Stromat.* II, 473, 477. Stob., *Floril.* 43-49. Rapprochez l'ἀθαμβία (bien-être, assurance) de l'ἀπάθεια des stoïciens. — Cfr. Hirzel, *Demokrits Schrift*, περὶ εὐθυμίης in *Hermès*, 1879, 354 et sq et surtout Natorp *op. cit.* Gomperz 387-388. Un autre rapprochement peut être fait. Democrite, est aussi cosmopolite que les stoïciens : « La patrie du sage est le monde entier. Ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος. » Fr. 225.

(2) *Mull.* 340. Stob. *Ecl. eth.* II, c. 7 περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἴδους τῆς φιλοσοφίας p. 76 et sq. Cfr. Theognis 1155.

Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν οὐδ' εὔχομαι, ἀλλά μοι εἴη
ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων, μηδὲν ἔχοντι κακόν

mais la droiture et la raison. L'homme doit aspirer à la modération, à l'éloignement des extrêmes (μετριότης), à la régularité de la vie, συμμετρία (1) et il parviendra d'autant plus facilement à la perfection qu'il poursuit en sachant éviter avant tout ce qui est injuste et contraire aux bonnes mœurs et en se conformant dans ses actes et ses désirs à sa nature et à sa fortune (2). Car la concorde, dit encore Démocrite, engendre seule de grandes choses, et c'est pourquoi la loi est la bienfaitrice des hommes et le philosophe demande à plusieurs reprises qu'on lui obéisse. Mais la loi, l'autorité n'ont de valeur et de fondement durables, que si les meilleurs gouvernent (3). Le grand penseur veut encore que tous les citoyens solidaires les uns des autres soient prêts à se soutenir mutuellement (4). Faire le bien, non par force, mais par conviction, pour le bien lui-même et non par espoir d'une récompense, s'abstenir du mal, moins par crainte du châtiment que par sentiment du devoir (5),

---

(1) *Mull. eod. loc. Fr. mor.* 20 'Ανθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, τὰ δὲ λείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλέει καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιέειν τῇ ψυχῇ. — Stob. *Floril.* I, 39. — V. Zeller, 343.

(2) *Fr. mor.* 15 *(Mull. eod. loc.)*.

(3) Fr. 199, fr. 189 « νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον ». 191 « φύσι τὸ ἄρχειν οἰκήϊον τῷ κρέσσονι ». 194-197 « ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετέειν βίον ἀνθρώπων· δύναται δὲ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται ». Stob. *Floril.* 5, 23, 47, 19.

Démocrite oppose au νόμιμον (institution humaine) les préceptes de la nature, p. 3, ex frag. libror. *de animalibus*, *Mull.* 1, 366 : « μὴ γὰρ εἶναι (λέγει Δημόκριτος) φύσεως ποίημα τὴν ἡμίονον, ἀλλὰ ἐπινοίας ἀνθρωπίνης καὶ τόλμης, ὡς ἄν εἴποις, μοιχίδιον ἐπιτέχνημα τοῦτο καὶ κλέμμα » Epiphane, *Exp. fid.* 1008, dit Zeller, 343 n. 3, se méprend évidemment quand il dit de Démocrite qu'il rejetait le droit positif et ne reconnaissait que le droit naturel, qu'il considérait les lois comme une pernicieuse invention et disait que le sage ne doit pas leur obéir, mais vivre libre. Démocrite reconnaissait la nécessité de l'existence de l'Etat, tout comme les sophistes, les cyniques et Epicure auxquels on a fait également le même reproche.

(4) Fr. 215, Zeller, *loc. cit.*

(5) *Eod. loc.* La cité idéale de Démocrite nous rappelle celle dont Cicéron a tracé les grandes lignes dans la *République* V, 4 : « Civitatibus in quibus expetunt laudem optimi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. Nec vero tam metu pœnaque terruntur, quæ est constituta legibus, quam verecundia ; quam

obéir en toutes choses à la loi de nature et de raison qui est en même temps l'impérieuse nécessité, tel est le dernier mot de cette admirable doctrine. La paix, l'impassible sérénité en face de l'impassible nature (3), nous ne connaissons pas d'éthique plus élevée, plus désintéressée et plus logique aussi.

La nature nous dit : « Je suis la raison même,
Et je ferme l'oreille aux souhaits insensés ;
L'Univers, sachez-le, qu'on l'exècre ou qu'on l'aime,
Cache un accord profond des Destins balancés.

» Il poursuit une fin que son passé renferme,
Qui recule toujours sans lui jamais faillir ;
N'ayant pas d'origine et n'ayant pas de terme,
Il n'a pas été jeune et ne peut plus vieillir.

» Il s'accomplit tout seul, artiste, œuvre et modèle ;
Ni petit, ni mauvais, il n'est ni grand ni bon.
Car sa taille n'a pas de mesure hors d'elle,
Et sa nécessité ne comporte aucun don...

C'est déjà la doctrine de Zénon. Le Portique s'efforcera seulement de détacher l'homme de la nature en dégageant l'idée de liberté. De la nécessité surgira l'élément volontaire, et pour citer encore un poète : « La volonté s'arrachera à la fatalité, *fatis avulsa voluntas* ».

---

natura homini dedit, quasi quemdam vituperationis non injustæ timorem. Hanc ille rector rerumpublicarum auxit opinionibus, perficitque institutis et disciplinis, ut pudor cives non minus a delictis arceret, quam metus » — et V : « Ad vitam autem usumque vivendi ea descripta ratio est... ut omnes et communibus commodis, et suis uterentur ; nec bene vivi sine bona republica posset, nec esse quidquam civitate bene constituta beatius. »

(3) *Fr. moral.* 15 (*Mull.* I, 341) τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μέζον τῆς ἐλπίδος.

CHAPITRE VII

La réaction socratique. — L'idéal de la science d'après Socrate. — Le dogme de la Providence et la conception téléologique de la nature. — Théorie de la loi non écrite Ἄγραφος νόμος.

S'il est vrai, comme nous avons essayé de le démontrer, que la philosophie sophistique procède directement de la métaphysique d'Héraclite, il nous semble, par contre, que Socrate a emprunté son idée maîtresse à Anaxagore. On se rappelle les grandes lignes de ce système. Dans le monde en tant que sensible tout est mêlé, tout est confondu à l'origine. C'est la matière inerte, le chaos primitif, ce qui produit pour nous l'indétermination et l'obscurité. Les données purement sensibles ont un caractère essentiellement relatif. Et Anaxagore avait conçu par suite la nécessité d'une cause efficiente, l'Intelligence universelle qui introduisit l'ordre et le mouvement dans l'infini. Seule cette intelligence a eu la connaissance du monde entier, rien ne lui échappe de ce qui est et de ce qui sera. L'intelligence humaine enfin est de même nature, sinon de même essence que l'intelligence universelle, de telle sorte que l'homme participera — dans une faible mesure il est vrai — à cette connaissance supérieure, et c'est là ce qui fait le prix de la vie.

Le dualisme consacré par Anaxagore — ce premier pas, comme on devait l'appeler plus tard, dans la voie du spiritualisme — avait étrangement frappé Socrate. Mais c'est peut-être bien le cas d'appliquer ici cette profonde maxime de Pascal que les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur. Nous nous expliquons. Socrate était parti lui

aussi de recherches purement physiques ou physiologiques. Pendant sa jeunesse, il avait été tourmenté du désir de connaître «cette science qu'on appelle la physique» (1). Il avait été initié de bonne heure à ces études et il en garda longtemps ce tour d'esprit, cette curiosité singulière qui caractérise sa philosophie et lui donne une signification bien à part. On se l'imagine trop souvent dédaigneux des sciences physiques et mathématiques. Il avait cependant fortement donné dans les études des physiciens : nous n'en voudrions pour preuve que le témoignage des *Nuées*. Nous devions cette remarque préliminaire, car nous aurons à marcher contre une opinion couramment admise et suivant laquelle Socrate aurait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre après avoir déclaré que l'intelligence humaine ne pouvait embrasser complètement la science de la nature. Socrate aurait fermé sa doctrine à l'hypothèse métaphysique, estimant que toutes les spéculations sur l'être, loin de nous éclairer sur la connaissance de nous-mêmes, nous en éloignent — ou chose plus grave — faussent complètement nos idées sur ce sujet. Le maître de Platon, croyons-nous au contraire, a toujours professé que la science de la nature est dans une certaine mesure nécessaire à l'homme cultivé (1). Loin d'avoir proscrit ou blâmé les recherches entreprises dans cette direction, il n'a fait que cela toute sa vie. Seulement, il a entendu la science et la philosophie d'une autre manière que de son temps. Au lieu d'étudier l'ordre et l'enchaînement des phénomènes et de les considérer comme réductibles à des lois générales, ainsi qu'avaient tenté de le faire les philosophes d'Ionie, Socrate a demandé de bonne heure à la science des physiciens les principes métaphysiques, les causes de ce qui naît, devient, existe comme il le dit quelque part (ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι) (2). L'apparition du livre d'Anaxagore fut pour lui une révélation. Le *Phédon* que nous venons de citer nous le représente en cet état d'esprit. Ayant appris qu'on établissait dans cet ouvrage que l'intelligence est la

(1) *Phédon*, 46.

(2) *Mém.* I, 11 et sq. IV, 7, p. 2 et sq.

(3) *Phédon, loc. cit.*

règle et le principe de toutes choses, il s'enthousiasma pour cette espèce de cause. S'il en est ainsi, pensait-il, l'intelligence ordonnatrice doit avoir tout disposé pour le mieux en conditionnant et en situant tous les êtres de la meilleure manière possible. Et Socrate croyait avoir découvert dans Anaxagore un maître qui lui expliquerait selon ses désirs la cause de toutes choses, « qui après lui avoir dit, par exemple, si la terre est plate ou ronde, lui aurait appris la nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir. Je me flattais, dit-il encore, qu'après m'avoir assigné cette cause et en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier et le bien commun à toutes (τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν). » Si l'intelligence est la cause de tout, le but des investigations humaines doit être de retrouver partout la trace de ses desseins. Or il fut déçu dans ses espérances. « Je vois un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, qui ne donne aucune raison du bel ordre de l'univers. » Mais le principe socratique était trouvé avec cette donnée d'une intelligence qui gouverne le monde. Socrate allait compléter Anaxagore sans le système duquel il n'aurait peut-être pas tant philosophé.

Ce point de vue mérite qu'on s'y attarde d'un peu plus près. Le philosophe de Clazomène, après avoir introduit le principe de l'intelligence, n'y recourt plus pour fournir une explication de chaque chose; il le laisse de côté pour ne plus s'occuper, comme ses prédécesseurs de l'école naturaliste ionienne que des causes matérielles. L'intelligence a mu la matière et arrangé les différentes parties de l'univers. Il ne se croit pas cependant obligé de faire incessamment appel à cette cause quand il s'agit de rendre compte d'un effet quelconque. Socrate s'empare de cette notion de l'intelligence, dominé par cette idée qu'il faut rechercher les causes de toutes choses et ne pouvant croire « qu'après avoir avancé que c'est l'intelligence qui a ordonné le soleil, la lune et les autres planètes dans leurs mouvements et leurs révolutions, on pût alléguer une autre cause de leur ordre réel que sa bonté et sa perfection ». Voilà, se disait-il, un philosophe qui, le premier, s'élève à la notion de l'esprit et comment? En l'induisant des rapports de finalité qui lui paraissent constituer l'ordre de la nature. Le mouvement, remarque-

t-il, est la condition, le moyen de l'harmonie et de la beauté du monde. Pas d'harmonie et de beauté sans le νοῦς, donc le νοῦς est le principe de l'harmonie et du mouvement. Mais après avoir relevé que la beauté et le bien constatés dans la nature ne peuvent être rapportés à un principe matériel, est-il possible de s'en tenir là et de les mettre hors des recherches particulières? La logique du système où ils sont entrés n'exige-t-elle pas qu'ils y prennent la première place, que la matière et le mouvement soient subordonnés comme moyens à la cause finale, révélatrice de l'esprit et que celle-ci devienne le principe explicatif universel. Socrate admet, comme Platon, des causes physiques, mais il les place sous la dépendance des causes finales auxquelles elles servent pour ainsi dire de moyens et d'instruments involontaires. « C'est folie, disait-il encore, que de vouloir expliquer uniquement par lui-même cet univers avec les corps immenses et splendides qu'il renferme, avec l'ordre constant qui y règne. On ne peut parler d'un *cosmos* sans considérer cet harmonieux ensemble comme l'œuvre d'une intelligence ». Platon entrera plus avant dans cette voie en prêtant à cet esprit universel qu'est le νοῦς des intentions qui se révèleraient dans son organisation même : le νοῦς deviendrait ainsi la reproduction la plus complète possible, la réalisation de l'*Idée du Bien*. L'âme du monde qu'il présente dans la *Timée*, c'est le nombre soumettant la matière désordonnée aux lois de l'harmonie et de la proportion. Ce point de vue finaliste qu'il convenait de mettre immédiatement en relief sera également celui d'Aristote. Nous voulions noter tout d'abord cette transformation, nous dirions presque cette déformation des doctrines antérieures. La philosophie antésocratique, toute mécaniste, y compris celle d'Anaxagore, laisse agir les causes secondes, les sophistes ramènent tous les phénomènes à des lois générales. Socrate revient sur cette notion du νοῦς et de cause efficiente qu'elle était chez Anaxagore, il en fait une cause finale. Comme on l'a dit très heureusement la vraie science n'est point pour lui cette étude toute extérieure, qui s'attache à ce qui arrive sans chercher pourquoi cela arrive. Il ne suffit pas d'examiner, il faut encore expliquer et l'explication suprême est dans la Raison et la Bonté par laquelle tous les êtres ont été créés, vers laquelle

ils se meuvent tous. C'était là un retour en arrière, croyons-nous avec Albert Lange et Soury et voilà pourquoi nous parlons moins de révolution que de réaction socratique. Socrate n'a pas nié la possibilité de fonder la science ainsi qu'on l'a répété tant de fois bien à tort, mais il s'est fait de la science un idéal si inaccessible aux facultés humaines qu'il a versé dans des recherches abstruses en donnant fatalement dans l'idéalisme et la théologie (1). Ainsi chez lui les explications de la physique ne doivent-elles tendre qu'à faire connaître ce qui est le mieux pour chaque chose et le bien de toutes en commun. Car c'est là le principe du bien le plus grand et le principe du mieux possible, en d'autres termes la cause finale. Et cette théologie se résout en définitive dans l'anthropomorphisme. Anaxagore avait dit que l'homme est une parcelle de l'intelligence universelle. Avec Socrate l'architecte du monde est une personne intelligente et morale ou encore l'harmonie de l'univers est l'œuvre d'une intelligence conçue à la ressemblance de celle de l'homme. Partout où Socrate parle de causes efficientes elles ne sont pour lui, de premier abord, que quelque chose de très insignifiant et de très indifférent. Cela se comprend si l'on voit en elles non les lois générales de la nature, mais les simples instruments d'une raison pensant et agissant comme une personne (2). Le monde est expliqué par l'homme et non l'homme par le monde. Jusqu'alors c'était à la nature qu'on avait demandé d'expliquer l'homme, les termes du problème sont maintenant renversés. (3). Socrate aperçoit dans les phénomènes naturels

---

(1) Bayle, dans un article d'une érudition pénétrante de son *Dictionnaire historique et critique*, 3[e] édit. (V[o] Anaxagore), a précisément montré combien cet idéal socratique de la science est stérile. Il en dit notamment : « Je ne blâmerai point Socrate d'avoir souhaité une explication de l'univers telle qu'il l'indique, car qu'y aurait-il de plus beau que de savoir distinctement et dans le détail pourquoi la perfection du monde a demandé que chaque planète eut la figure, la situation, le vitesse qu'elle a et ainsi de suite. Mais cette science n'est pas faite pour le genre humain. A moins que d'avoir l'idée que Dieu a suivie en faisant le monde, on ne pourrait point donner les explications que Socrate souhaitait. »

(2) Lange, I, p. 58.

(3) Huit, p. 333 et 334, note 1. — Cfer Zeller, III, 159.

une pensée et des actions réfléchies, un plan et des inventions qui se réalisent selon ce qu'il observe dans sa propre conscience, d'abord un but ou une fin de chaque chose et de toutes choses, voilà son postulat, sa supposition nécessaire et fondamentale, ensuite une matière et une force qui manifestent dans l'univers ce qui a été pensé et voulu (1). Ici nous citerions encore le *Phédon* qui montrera la doctrine dans toute sa précision. « Pour t'apprendre la méthode dont je me suis servi, dit-il à Cébès, afin de m'élever à la connaissance des causes, je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de grand par soi-même... Il me semble que s'il y a quelque chose de beau en ce monde, outre le beau en soi, tout ce qui est beau ne peut l'être que parce qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout le reste ». Ce passage qui réfute assez éloquemment, semble-t-il, la doctrine d'un Socrate étranger à toute spéculation métaphysique, a une certaine importance puisqu'il en résulte qu'aux yeux du grand philosophe, toute cause intellectuelle est morale ou finale. « Platon, dit M. Fouillée, en concluera que la cause finale doit renfermer un modèle de perfection, un type du bien en vue duquel agit la pensée ordonnatrice; la cause finale ne sera donc en dernière analyse que la cause exemplaire, le bien en soi, contemplé par l'intelligence, la perfection éternellement réelle et faisant tout semblable à elle-même. L'idée — nous citons toujours — sera l'absorption de toutes les autres causes, physique, psychologique, morale, dans la cause métaphysique par excellence, la raison suprême des choses, le Bien parfait. Socrate, entre Anaxagore et Platon, a trouvé la transition nécessaire, le moyen terme de la cause finale où sont confondues la pensée motrice du monde et la pensée contemplatrice des idées (2). Il en résulte dès lors, suivant une remarque de Lange, que la doctrine de l'identité de la pensée et de l'être a au fond une racine théologique, car elle présuppose que la raison d'une âme du monde ou d'un Dieu qui ne diffère de

(1) *Ibid.* Les Allemands appellent cette philosophie « *Die teleologische Weltanschauung* ». Cfer Pillon et Waddington, *Observations sur Bayle et Anaxagore*, in *Vergé*, 1897/2, p. 85.

(2) *Phil. de Socrate*, I, 33.

celle de l'homme que par des nuances, a tout pensé et tout coordonné, comme nous pouvons et devons même le penser à notre tour, si nous faisons un emploi rigoureux de notre raison (1).

On voit en même temps que l'idéal socratique de la science, la méthode propre à Socrate, *étudier les choses divines dans l'âme humaine, recourir à la raison et regarder en elle la vérité des choses*. L'individu découvre en soi l'humanité, pour connaître son âme, il faut connaître l'âme et s'élever du point de vue particulier au point de vue universel (2). Partie de la nature il ne peut se connaître lui-même s'il ne connaît pas le tout « οὐχ ἔστι γὰρ ἄνευ τῆς τῶν ὅλων ὀυσίας εἰδέναι τὰ μέρη » (3). On n'a cessé de comparer — et avec raison dans un sens — la révolution accomplie par Socrate à celle de Kant qui, nouveau Copernic, au lieu d'admettre que la pensée gravite autour des choses, fait graviter les choses autour de la pensée. Mais, après ce que nous venons de dire, deux autres adages socratiques s'éclairent et s'expliquent de la même manière « Connais-toi toi-même, Γνῶθι σέαυτον ». « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ». Qu'est-ce à dire dans les deux cas, sinon que connaître sa valeur intellectuelle, c'est connaître du même coup son ignorance, ce qui est pour Socrate la vraie science? Ce savoir négatif qui consiste à avouer qu'on ne sait rien implique donc un savoir positif. L'ignorance consciente, écrit encore M. Fouillée, est une ignorance féconde parce qu'elle renferme, comme dirait Platon, l'idée de la science véritable, « de cette science où n'entre point le changement, qui ne se montre point différente dans les différents objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais qui existe éternellement dans l'être par excellence » (4). Cette ignorance qui prend conscience d'elle-même, doit être la première disposition de l'esprit dans toute recherche du vrai. « Connais-toi toi-même » c'est un petit mot, mais une grande chose, si grande qu'il n'y a que le Dieu suprême qui en soit capable» (5).

---

(1) *Loc. cit.*

(2) *Théétète*, 24, 25.

(3) Clém. d'Alex. *Stromat*, I, 60.

(4) *Phèdre*, 51.

(5) Ion d'Athènes, ap. Plut. *Consol. ad Apollonios*, c. 116.

L'oracle de Delphes l'a dit : « L'homme s'ignore lui-même, son premier devoir est de s'étudier. Comment se guidera-t-il dans la vie s'il ne connaît exactement ses facultés, ses aptitudes, sa nature en un mot? » Pour faire un bon usage de la vie, il doit avant tout mesurer les ressources que les dieux lui ont données afin de parcourir la route de la vertu et de parvenir par la pratique de la justice et de la piété à la véritable félicité. Nous rapprocherions volontiers pour notre part le Γνῶθι σέαυτον d'un passage du *Sophiste* où Platon demande à ceux qui veulent purifier leur âme d'en arracher les prétentions d'un savoir imaginaire pour la tenir prête à recevoir les seules connaissances solides dont elle a besoin. Ainsi toutes les recherches qui ne rentrent pas dans ce cadre sont creuses et stériles. Socrate croyait naïvement que la nature avait mis à notre portée les connaissances les plus nécessaires et gravé en lettres visibles dans notre cœur les lois immuables du beau, du bien et du vrai, révélateurs de notre destinée, en nous refusant par contre tout accès aux connaissances qui ne sont que susceptibles de satisfaire une curiosité inquiète. C'est toujours la même analogie qui se poursuit entre la philosophie de Socrate et celle de Kant. Sous une forme légèrement différente, l'auteur de la *Critique de la raison pure* ne disait-il pas à propos de la théorie du supra-sensible . « Ce n'était qu'en abolissant le savoir que je pouvais faire une place à la croyance ».

On verra par là ce qu'il faut penser de cette opinion traditionnelle à laquelle nous avons fait allusion jusqu'à présent et qui veut, depuis Cicéron, que Socrate ait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre (1). Toute la philosophie socratique tient dans la question des rapports entre l'homme et la divinité, c'est-à-dire dans le dogme de la Providence. Il est de notre nature, disait Socrate, d'avoir la notion de l'infini. Or, pour nous diriger dans

(1) *Tuscul.* V, VI, 11. Cette opinion est si ancrée que des philosophes de la valeur de M. Fouillée n'ont pas toujours su résister à ce courant et se sont oubliés à soutenir que Socrate semble le véritable père de ce qu'on appelle aujourd'hui la morale indépendante (II, 153). De même Lewes, partant du point de vue socratique, qu'il n'a pas compris, que la vertu est une science, en conclut que la philosophie, et non la morale, était le but principal de Socrate.

la vie, les dieux nous ont donné la sagesse qui est le plus grand des biens comme l'ignorance est le premier des maux. « Révérez les dieux, répètent fréquemment les *Mémorables*, vous saurez s'ils veulent vous éclairer sur tout ce qui est caché à notre faible raison. Alors vous reconnaîtrez que telle est la grandeur de l'Etre suprême, qu'il voit tout d'un seul regard, qu'il entend tout, qu'il est partout et que son intervention tutélaire s'exerce incessamment en vue d'entretenir l'ordre de chaque partie de l'univers et du tout à la fois » (1). Et nous savons qu'il recommandait à ses disciples de porter leur attention sur les preuves d'une intelligence prévoyante et tendre, en même temps que toute puissante (σοφοῦ τίνος δημιουργοῦ καὶ φιλόζωου) dont la prévoyance a tout combiné pour l'avantage des êtres qui doivent l'habiter (ἐπ'ὠφελεία).

Cette Providence perpétuellement présente et sans cesse mêlée au cours naturel des choses, donne des avertissements aux hommes sur toutes les choses humaines en leur enseignant par le spectacle de ses œuvres, ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire (2). L'Etre suprême a donc gravé dans notre nature des lois saintes et invariables, ce sont les lois non écrites et Socrate est un des premiers qui aient parlé des ἄγραφοι νόμοι. Cette règle immuable qui se révèle immédiatement à la conscience, n'est autre que la loi morale. Pour qu'elle obtienne son plein effet, il suffit qu'elle soit connue. Dans l'éthique socratique, la sagesse se ramène à la connaissance du bien inséparable de la réalisation de ce qui a été reconnu pour tel. La vertu, le bonheur et la science — ce qui est tout un aux yeux de Socrate — consisteront dans l'accord de nos sentiments et de nos aspirations avec les inspirations de notre raison et de notre conscience. Envisageant la loi morale comme la loi prescrite à l'esprit humain de par sa constitution naturelle,

(1) I, IV, 18

(2) *Ibid.* I, 1, 19. « ἡγεῖτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι... καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων ». Il disait encore : « De même que ton esprit qui est dans ton corps agit sur lui selon qu'il se le propose, il faut croire aussi que la sagesse qui est dans le tout ordonne toutes choses ainsi qu'il lui agrée». Cfr. Huit p. 335 et surtout G. d'Eichthal, *Socrate et notre temps. Théologie de Socrate. Dogme de la Providence.*

Socrate la fait dépendre essentiellement de la volonté, dégagée de ce qui lui est étranger et dirigée par sa règle primitive et obligatoire, c'est-à-dire par la raison. La vertu n'est en partant de ces principes que la volonté fondée sur la raison d'opérer le bien. La volonté se rapporte essentiellement au bien; c'est là son objet constant et fixe, sa fonction propre et sa loi; Socrate ajoutera que c'est là aussi sa grandeur et sa puissance. Que l'homme puisse connaître le bien par le secours de sa raison, c'est évidemment une conséquence de sa nature et de l'ordonnance générale du monde. Tel est le véritable sens de notre proposition qu'il n'y a qu'un seul bien, la science, ainsi qu'un seul mal, l'ignorance. On a souvent dit que Socrate avait confondu ces deux besoins primitifs et d'exigence également indéfectible, le besoin de perfection morale et celui d'un bonheur qui soit susceptible de satisfaire notre nature sensible. Il ne suffit pas d'en donner cette explication que le grand philosophe devait être détourné de toute idée de reconnaître leur diversité absolue « grâce à l'harmonie qui régna en ses facultés et du désir qu'il ne cessa d'éprouver de mettre de l'unité dans tout son être » (!). Il faut plutôt la rechercher dans cette tendance à dégager du divers et de l'instable le général, τὸ καθόλου, le τὸ τί ἐστι, l'essence universelle et permanente. Tandis que d'autres le plaçaient dans le sensible, Socrate ne faisait-il pas résider l'essentiel et par suite le naturel dans la raison? Le rationnel seul a quelque valeur, tout ce qui n'a pas ce caractère, aimait-il à dire, est méprisable; rien de ce qui se fait sans la raison n'est bon.

Qu'était-ce alors en dernière analyse que la science du bien qu'il confondait avec la vertu, sinon l'ordre des moyens et des buts établis en tout par la raison ou la Providence? La loi morale lui apparaissait comme un ordre intelligible, comme une distribution rationnelle. Cet ordre, cette distribution, c'est ce que traduit le mot grec νόμος (1). Ainsi, dit M. Fouillée, se transformait l'antique

---

(1) νόμος, étymol. manière d'être, modèle, façon, νέμω estimer, regarder comme, attacher ses soins à, d'où distribuer, attribuer; comp. *nomen* désignation, ce qui fait connaître, *numerus* règle, compte, nombre, d'où mesure, rythme, chant. (Voyez les citations données par F. de Coulanges, p. 224) Regnaud, *Essais de*

opposition de la loi et de la nature, de la réalité et de la pensée. Cette identification paraîtrait à première vue émaner de Platon, en fait, elle appartient déjà à Socrate. Nous savons ce que les sophistes pensaient de la loi ; c'était pour eux une œuvre abstraite de la pensée, qui introduit un ordre artificiel dans la nature ; telle était la fameuse antithèse entre la loi de nature et la loi de société. Socrate résoud cette antithèse. La raison, remarque encore son éminent historien, constituant l'essence définissable ou la nature des choses, le philosophe qui distribue les choses suivant les genres, soit dans sa pensée, soit dans ses actes, pense et agit conformément à la nature et non pas seulement à la loi. La loi morale est dès lors essentiellement rationnelle. Aussi la raison doit-elle imposer ses lois à tout le reste en s'affirmant comme universelle et par suite comme réelle, puisque rien ne peut demeurer en dehors de son universalité : raison et nature sont donc identiques. Tout se ramène en définitive à cette proposition présentée plus haut, qu'il y a une intelligence supérieure à la nôtre, dont les lois sont

---

ling. évolut., p. 167-168. Sur cette idée que la loi est une distribution rationnelle de l'esprit cf. les développements du dialogue *le Minos* cité plus bas. Aristote dira : « ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι ». *Polit.*, III, XI, 3, 1287 — IV, 4, 1326 a 30. Nam lex ordo quidam est : et recta legum institutio recta quosdam ordinatio esse debet Pseudo Plut., *de vit. et poes. Hom.*, c. 175 : « ὁ νόμος λέγεσθαι ἔοικεν ἀπὸ τοῦ νέμειν... τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ ». (Justitia est constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuere). Cic., *de legib.*, I, VI, après avoir rappelé l'opinion de ceux qui veulent que la prudence soit une loi dont la vertu est de nous ordonner de bien faire, et de nous défendre de faire mal, ajoute : « eamque rem illi græco putant nomine, a suum cuique tribuendo, appellatam ». Νέμεσις est proprement cette justice distributive. (Plut., *Mor.*, 198 d, 451 e, Arist., *Rhét.* II, 9). Sur la parenté des expressions νόμος et νέμεσις Cf. Bernhoft, *Ueber die Grundl. des Rechtsenwickl. b. d. indog. Vœlker*, in *Zeitsch f. vergl. Rechtsw.*, 1880, p. 283-85. Voyez aussi Bréal, *Sur l'origine des mots désignant le droit et la loi en latin*, in *Nouv. Rev. hist. de droit français et étranger*, 1883, p. 603-611. Nous ne saurions trop remarquer que νόμος signifie moins loi que coutume, institution ou usage traditionnel (tout comme opinion générale et maxime). V. spécialement Hérodote, I, 10-VI, 106 : « A la nouvelle du débarquement des Perses, il plut aux Spartiates de secourir les Athéniens, mais il était impossible de le faire sur le champ, ils ne voulaient pas violer la règle (τὸν νόμον). »

à la fois rationnelles et naturelles puisqu'elles fondent par la pensée l'ordre immuable de la réalité (1).

Nous sommes actuellement à même de comprendre la célèbre théorie socratique des lois non écrites.

On a déjà remarqué la discussion de Socrate avec le sophiste Hippias sur l'idée de justice. Il est temps de la présenter dans tout son jour. Le point de départ de l'argumentation est celui-ci : « Celui qui connaît les lois que les hommes doivent réciproquement observer entre eux mérite le nom de juste. — Vous savez donc ce qu'est la justice, dit Hippias. — C'est ce que prescrivent les lois (τὰ νομιζόμενα). — Nous définirons donc le juste celui qui connaît les lois qu'il doit observer dans sa conduite avec les hommes. Socrate précise davantage : « Pour être juste, il faut s'abstenir de l'injustice, il faut le vouloir et pour le vouloir il faut connaître ce qui est le meilleur. La détermination du meilleur dans les rapports mutuels des hommes s'appelle la loi. Je dis que ce qui est conforme à la loi (νόμιμον) est juste. Le légal et le juste sont une seule et même chose. Un citoyen se conduit donc justement quand il obéit aux lois et injustement quand il les transgresse. L'homme fidèle à la loi (νόμιμος) est juste. La loi règle ce qui est légitime » (2). Mais voici une antinomie délicate à résoudre. Entre les lois écrites, dira-t-on, il y en a de plus ou moins artificielles et quelques-unes sont sujettes aux critiques les mieux fondées. Faudra-t-il dire avec quelques auteurs imprudents que Socrate semble avoir confondu le juste avec le légal, le droit en général avec la loi de l'Etat ? L'adorateur des lois non écrites aurait prêché l'obéissance à tout ce qui est légal. N'a-t-il pas déclaré du reste qu'obéir aux lois c'est obéir aux dieux ? N'a-t-il pas fait le sacrifice de sa vie plutôt que d'enfreindre leurs commandements ? Nous n'avons pas seulement dans ce sens la magnifique prosopopée des *Lois* du *Criton* : nous voyons aussi dans les *Mémorables* de Xénophon Socrate, fidèle à l'enseignement de la Pythie, qui déclare que « *pratiquer la loi de la cité, c'est pratiquer*

(1) II, 524-525.
(2) *Mémor.*, IV, VI, 62.

la piété, νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν (1) ». Pour lui l'observation des lois est l'acte religieux par excellence. Rien ne saurait personnellement l'en écarter, pas même la crainte de la mort. Car la vie n'a de raison d'être que le bon emploi qu'on en fait et violer la loi pour sauver sa vie, ce serait sacrifier en vue de l'existence les seules raisons qui la rendent précieuse,

Et propter vitam vivendi perdere causas.

Et en effet pour Socrate comme pour tous les penseurs grecs en général, la loi, νόμος, c'est cette chose sociale, cette puissance publique, cet ensemble des coutumes et des usages non moins que des institutions et des prescriptions proprement légales, c'est tout ce en quoi se résume la vie de la cité, ce qui vient de la tradition et que consacre une origine antique, ce qui vient des législateurs et qui trouve dans les récompenses ou dans les peines publiques une sanction, ce qui vient de la religion, des mœurs, des habitudes et qui s'exprime dans la louange ou dans le blâme, dans les sentences de *l'opinion*, mélange singulier, réseau immense et serré, pouvoir vague, règle mobile, mais impérieuse, quelquefois maudite, toujours consultée, rarement désobéie (2).

Mais encore une fois, Socrate n'aurait-il été qu'un aveugle admirateur des lois et des décrets émanant de la volonté générale ? C'cst là une solution qui ne saurait nous arrêter. Socrate fonde la loi sur la raison et l'intelligence : la loi, comme on l'a vu plus haut, est à ses yeux l'œuvre de distribution rationnelle, nous dirions volontiers de concorde (3). Or l'intelligence qui dirige l'univers —

---

(1) *Mém.*, I, III, 1.

(2) Ollé-Laprune, p. 105.— Au *Criton*, Socrate admet, il est vrai, la résistance passive et légale, mais non l'insurrection de l'Individu qui n'est que la violence opposée à la violence, l'injustice opposée à l'injustice. « Un tel acte est le renversement de ce contrat tacite sur lequel repose la société et que Socrate semble avoir admis bien avant Rousseau ». Fouillée, *op. laud.*, II, p. 24 et 29.

(3) Nous pensons ici à un passage des *Mémorables*, IV, 4 : « Rien de si beau que la concorde dans les Etats ; tous les jours les magistrats et les premiers de la nation la recommandent aux citoyens. Chez tous les peuples de la Grèce, une loi porte que les citoyens jureront de vivre dans l'union, et tous prêtent ce serment. On exige d'eux cette union, non je pense pour qu'ils portent tous un même jugement sur les chœurs, qu'ils applaudissent tous aux mêmes joueurs

et nous n'avons qu'à rappeler ce principe déjà posé — le νοῦς qui gouverne le monde, cherche en toutes choses le meilleur et le plus utile comme il convient à une intelligence, de même que la raison humaine doit chercher et cherche effectivement en toutes choses le meilleur avec cette différence que la première est faillible, tandis que la seconde est infaillible. La loi est donc la recherche du meilleur. Un texte attribué à Platon, mais qui est probablement de Simon le Socratique, le dialogue du *Minos* a précisément pour objet la définition de la loi. L'auteur, partant de ce principe que c'est par la loi qu'on établit ce qui est légitime (νόμῳ τὰ νομιζόμενα νομίζεται), nous donne cette définition plus conforme encore à l'idéal socratique. « La loi c'est la recherche de la vérité. ὁ νόμος τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐξεύρεσις » (1). Et la suite du texte nous intéresse encore : « Est-ce un sens ou un enseignement comme une science qui nous enseigne ce que nous apprenons (on a reconnu là le point de vue des sophistes) ; ou n'est-ce pas plutôt une sorte de découverte comme toutes celles que nous faisons, comme la médecine qui nous découvre ce qui est salutaire et nuisible à la santé, comme la divination qui selon les devins nous découvre la pensée des dieux ? Car l'art n'est jamais qu'une découverte. Laquelle de ces idées choisirons-nous pour définir la loi ? — Il me semble, dit l'interlocuteur de Socrate, que la loi c'est ce qui est institué, ce qui est décrété... On peut répondre qu'en général la loi est ce qui est institué par l'État. Mais ce sont des choses belles par excellence que la justice et la loi, et des choses tout à fait laides que l'injustice et l'illégalité. Les unes ne sont-elles pas le salut des États et de tout ce qui existe et les autres leur perte et leur ruine ? De sorte qu'il faut regarder la loi comme une belle chose et la chercher comme un bien. Il n'est donc pas exact de dire simplement que la loi est

de flûte, que tous donnent la même préférence aux mêmes poètes, qu'ils s'accordent tous dans leurs goûts, mais pour qu'ils obéissent tous aux lois. Tant qu'ils leur restent soumis les Etats conservent toute leur vigueur et la plus brillante prospérité ; et sans la concorde, ni la république, ni les familles ne peuvent être bien gouvernés ».

(1) *Minos*, 315 a.

une institution de l'État, car on ne concevrait pas que la loi fut une mauvaise institution». La loi, comme vient de le dire le passage précédent du *Minos*, est dès lors une résolution de l'État, un jugement de l'État, un jugement vrai ; la loi peut se définir la découverte de ce qui est ou de la réalité. Mais s'il en est ainsi, pourquoi n'avons-nous pas les mêmes lois dans les mêmes circonstances quand nous avons découvert la vérité ? — La loi, affirme de nouveau Socrate, n'en est pas moins la découverte de la vérité. S'il est vrai, comme il semble, que les hommes n'ont pas toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, c'est qu'ils ne peuvent pas toujours découvrir cette vérité que demande la loi. La réalité ne variant pas, la loi ne doit pas varier. Les lois variables ne sont pas des lois, mais des erreurs de l'esprit humain. Le début du *Premier Hippias* vient confirmer singulièrement la portée de ces passages des *Mémorables* et du *Minos*. Nous y lisons ce qui suit : « Lorsque ceux qui entreprennent de faire des lois manquent le bien (ἀγαθοῦ ἁμάρτωσιν) ils manquent ce qui est légitime et la loi elle-même » (1). De même que l'artiste conçoit le type du beau, le jurisconsulte conçoit le type du bien. Mais s'agit-il de se mettre à l'œuvre, l'artiste se sent captif dans les liens de son impuissance. De même s'agit-il d'appliquer aux hommes toutes les déductions du principe fondamental du devoir. le jurisconsulte ne produira qu'un bien relatif, ébauche du mieux qu'il avait entrevu. Le souvenir du véritable original, de l'exemplaire de toutes les lois est effacé par son image, c'est-à-dire par les législateurs humains : « *Veri juris germanœque justitiœ solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utemur* », dira Cicéron. Socrate est le premier à reconnaître le bien fondé des observations de l'école sophistique sur la multiplicité et les contradictions des lois positives. Mais les imperfections dont le droit témoigne ne sont que des degrés nécessaires de sa marche dans la voie du progrès. Bonne au fond par ses résultats, cette mutabilité avoue du moins les erreurs de la science d'hier par cela seul que la science d'aujourd'hui essaie de faire mieux. D'autre part il faut évidemment tenir compte de la faiblesse des gouvernants

(1) *Hipp. major*, 284 d.

et des gouvernés. Les lacunes et les erreurs de la loi écrite laisseront à l'individu l'occasion de dépasser dans sa conduite les espérances du législateur et le mérite de signaler à ce législateur lui-même ce qu'il y a d'incomplet dans son œuvre. Cette œuvre, provisoire en tout cas, implique par elle-même la possibilité d'un archétype, d'une œuvre idéale et définitive. Au-dessus de toutes les coutumes et de toutes les législations existantes, le philosophe reconnaît une loi éternelle, droite raison du Dieu suprême, *recta ratio summi Jovis*, loi absolue et immuable dont l'autorité souveraine s'impose à tous les êtres, en appelant chacun au devoir par ses prescriptions et en détournant du mal par ses défenses, *quæ vocet ad officium jubendo, quæ vetando a fraude deterreat*. C'est bien là l'idée maîtresse qui se dégage d'un de « ces rares dialogues de Platon que des circonstances historiques et le caractère même d'un enseignement élémentaire et pratique permettent d'attribuer à l'inspiration directe de Socrate » (1). Nous voulons parler de l'*Euthyphron*. A la loi mystérieuse invoquée par le devin de ce nom et dont les prêtres seuls possèdent complètement la lettre, Socrate oppose la loi gravée dans toute conscience dont le nom est justice et de laquelle dérivent la piété, la religion et toutes les obligations de l'homme. C'est sur le modèle de cette loi que les législations humaines doivent travailler à se rapprocher, de même que l'âme aspire à la plénitude de la conscience et de la raison au sein de la divinité. Par suite le droit naturel apparaît comme le véritable fondement du droit positif qui lui empruntera son autorité morale, son caractère religieux, sa force impérative (2). Les lois humai-

(1) Tournier, p. 212. Cfr. *infra*, chap. XV.

(2) Nous ne pouvons par suite admettre ce jugement de M. Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne*, *Rev. philosoph.*, janvier 1901 : « Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Ni en grec ni en latin on ne trouve une expression que l'on puisse traduire par la loi morale, et si parfois on rencontre dans les écrits des philosophes anciens l'expression de loi non écrite, ἄγραφος νόμος, ou loi innée, il suffit de lire attentivement les textes pour s'apercevoir que le terme νόμος est pris au sens ordinaire de coutume et d'usage ». Il est sans doute facile de relever en faveur de la thèse de M. Brochard certains textes de Platon, tels, *Lois*, VII, 793 a : « Toutes les pratiques dont nous parlons maintenant ne

nes n'obligent en conscience que si elles sont bonnes et tant qu'elles demeureront telles : la condition de leur légitimité c'est leur conformité à cette justice qui dérive de l'ordre de la nature et cet ordre s'impose à la volonté par le fait seul que la raison le conçoit. Les lois sont donc sacrées de par leur nom même de lois, parce qu'elles sont la vérité et le bien. Ce qui est injuste n'a que l'apparence de la loi, ce n'est plus que l'œuvre des hommes (1). Nous connaissons la discussion qui s'était élevée entre Socrate et Hippias sur le caractère plus particulièrement obligatoire de quelques lois. Le sophiste convenait que certains préceptes sont essentiellement exigés par la nature humaine et il rangeait volontiers dans cette catégorie la loi non écrite qui ordonne d'honorer la divinité. Il ne voulait pas au contraire attribuer la même valeur aux lois qui prohibent l'inceste comme à celles qui commandent la reconnaissance envers nos bienfaiteurs. Elles sont si souvent transgressées, pensait-il, qu'il est impossible de les mettre sur le même pied les unes et les autres. Socrate s'efforce de lui faire comprendre que ces lois ne sont pas si différentes qu'il le suppose de la précédente. L'ἄγραφος νόμος ne se reconnaît pas seulement à ce signe d'universalité qui semble la caractériser au premier chef, elle se distingue avant tout des lois ordinaires en ce qu'elle porte avec elle sa propre sanction : la punition est la

---

sont autre chose que ce qu'on appelle communément lois non écrites, et que nous désignons sous le nom de lois des ancêtres (τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα), elles sont le lien de tout gouvernement, elles tiennent le milieu entre les lois que nous avons portées, celles que nous portons et celles que nous devons porter dans la suite ; en un mot, ce sont de très anciens usages dérivés du gouvernement paternel qui, étant établis avec sagesse et observés avec exactitude, maintiennent les lois écrites sous leur sauvegarde, etc. Il est non moins évident qu'Hippias, dans la dissussion que nous étudions, entend par lois non écrites celles qui par tous pays règlent les mêmes objets (τοὺς κατὰ ταῦτα νομιζόμενους). Mais précisément Socrate ne se contente pas de cet aveu, et tient à opposer au caractère variable et conventionnel des opinions et des lois humaines le caractère immuable et nécessaire de la loi morale ou des lois non écrites qui ont pour origine la sagesse des dieux. *Mém.* IV, 4. Dans ce sens Clodius Piat, *Socrate*, p. 373, in fine.

(1) Fouillée, II, 20.

conséquence naturelle et inévitable de la violation. On peut transgresser bien des lois, dit Socrate, mais les hommes qui ne savent pas respecter les lois divines (τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους) subissent un juste châtiment auquel ils ne peuvent échapper d'aucune manière, alors qu'il arrive de violer impunément plus d'une loi positive. Et il y a quelque chose de divin dans cette liaison nécessaire de la faute et de la peine. N'est-ce pas l'œuvre d'un législateur supérieur à l'homme (νομοθετοῦ βελτίονος, ἢ κατ' ἄνθρωπον) ? Socrate épuise ainsi la discussion par un argument qui met bien en relief sa conception toute téléologique de la nature. On voit dès lors le sens éminemment religieux que prend la notion du droit dans cette philosophie. Socrate n'a pu se représenter la loi sans un législateur, et comme il se sentait par sa raison soumis impérieusement à des lois saintes et invariables, il rapportait le fondement et la source de leur autorité à la divinité elle-même (1). La vérité morale a ce caractère qu'elle n'est pas seulement une vérité universelle et nécessaire aux yeux de notre intelligence, mais une vérité obligatoire pour notre volonté, c'est une loi en un mot encore une fois. Mais cette loi

(1) Ce passage des *Mémorables* évoque naturellement le souvenir du fragment de la *Républ.* de Cicéron conservé par Lactance *(Inst. div.* VI, 8) : « Est quidem vera lex, recta ratio, etc. — cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas pœnas, etiam si cætera supplicia, quæ putantur, effugerit ». — M. d'Eichthal, *op. cit.* p. 72, qui s'attache à démontrer que Socrate a atteint le but auquel il tendait, *sanctification de l'Etat, identification de la piété avec le devoir civil*, estime que l'analogie existe sans doute, mais qu'elle est loin d'être complète. La sanction de la loi qu'invoque Cicéron n'est pas dans la certitude d'un châtiment naturel et inévitable, elle est dans les angoisses de la conscience indignée. Et il rapproche très habilement la pensée de Socrate de celle de Philon, qui s'efforça de concilier la loi de Moïse avec les données de la philosophie grecque. « Dans toute la Grèce, a dit Philon, il n'y a pas deux cités qui aient les mêmes lois ; l'Europe a ses lois, l'Asie a les siennes. Mais les prescriptions de notre législateur, marquées, pour ainsi dire, au sceau de la nature, sont inaltérables... C'est que pour nous, le père, le créateur du monde, est aussi le législateur de la vérité. C'est que par suite, l'homme qui suivra fidèlement nos lois en même temps qu'il s'efforcera d'obéir aux lois de la nature, vivra en parfait accord avec l'ordre de l'univers ». (*Vie de Moïse*, t. II, § 3, 4, 8).

ce n'est pas nous qui l'avons établie puisqu'elle s'impose à nous que nous le voulions ou non. Elle suppose un législateur, et ce législateur ne pouvant être celui-là même auquel la loi s'applique, il faut que ce soit un autre être qui en possède au plus haut degré tous les caractères. La loi morale universelle et nécessaire découle naturellement d'un être nécessaire. Et cette loi faite de justice et de bonté a comme auteur un être qui possède ces deux vertus dans toute leur plénitude.

CHAPITRE VIII

Euripide et la critique des traditions religieuses.
La religion naturelle et l'idée de l'humanité.

Comme Démocrite, Euripide est une des physionomies les plus complexes de l'antiquité. Il est malaisé de caractériser son œuvre, aussi bien après le jugement d'Aristote qui fait de lui le plus tragique des poètes tragiques, et celui de Sophocle, suivant lequel il aurait peint les hommes tels qu'ils sont. Dans un autre sens. quelques-uns ont vu en Euripide un disciple immédiat des sophistes, tandis que certains critiques ont voulu retrouver à travers son théâtre des traces de la doctrine socratique. On a aussi plus justement, d'après nous, relevé chez lui des emprunts à la philosophie d'Anaxagore. Il y a eu, semble-t-il, des parallèles inexacts et des rapprochements forcés. Nature mobile, presque contradictoire, mais avant tout active et inquiète, Euripide s'était porté vers les enseignements les plus divers. Nous devrons tenir compte de ces différentes influences pour rechercher ses idées morales les plus importantes. Peut-être verra-t-on que s'il fut si au courant des nombreux systèmes qui se partagèrent les esprits durant une époque en pleine fermentation philosophique et religieuse, il ne parut pas néanmoins donner son adhésion à l'un d'entre eux. Cette curiosité qui lui a été tant reprochée ne fut pas d'ailleurs stérile. Euripide n'a pas été seulement le philosophe de la scène, l'esprit fort, comme on dira plus loin, prêt à donner la main aux sophistes, en attaquant les principes essentiels de toute société établie et en brouillant les notions du bien et du mal. Son scepticisme ne doit point illusionner et faire oublier — n'est-ce pas le cas

de beaucoup d'autres sceptiques — ce qu'il contenait de foi, d'amour et même de généreux enthousiasme.

Aristophane a mis fréquemment sur la sellette l'école des sophistes; il n'a pas davantage épargné Euripide qu'il a pris plaisir à parodier maintes fois. Champion des vieilles idées morales et de la science d'autrefois, c'est sur le terrain de la critique des traditions religieuses qu'il voyait avec inquiétude s'engager le poète tragique. Fut-il de ceux qui contribuèrent à lancer contre lui le reproche d'impiété, on ne saurait le préciser. Il l'appelle, il est vrai, le corrupteur des cités et l'ennemi des dieux. Quoi qu'il en soit, Protagoras avait lu chez Euripide son fameux *Traité des dieux,* qui commençait par cette déclaration : « Je ne puis rien affirmer de la divinité, ni même dire si elle existe ou non : plusieurs raisons m'en empêchent, telle que l'incertitude de la chose elle-même et la brièveté de la vie humaine » (1). Il n'était pas le seul qui fit alors profession de foi d'athéisme. Un poète dramatique contemporain d'Euripide, qu'il rappelle par sa tournure d'esprit, Critias, dans sa tragédie de *Sisyphe*, ne s'en cachait pas non plus. Il faisait cette remarque que les législateurs ne pouvant prévoir que les crimes publics et les infractions qui violent ouvertement l'ordre social, il avait été de toute nécessité, pour assurer la répression des fautes cachées, de propager la croyance en un invisible et perpétuel témoin, habitant la région de la foudre et des éclairs et dont la colère produit des effets redoutables (2). « Car il fut un temps où la vie humaine était sans règle, semblable à celle des bêtes et esclave de la violence. Alors il n'y avait nul avantage proposé à l'émulation des bons, nulle punition pour les

(1) Diog. Laërce IX, 51. *Théét.* de Platon, 162 b. « Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσίν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου » (c'est ainsi que Zeller, II, 526, note, lit cette formule fameuse).

(2) Critias ap. Sext. Empiricus, *Math.* IX, 54, cité par Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, Paris, 1893, p. 63-64, auquel nous avons beaucoup emprunté pour la confection de ce chapitre. — C'était encore l'époque de Diagoras de Mélos élève de Démocrite et surnommé l'athée, ainsi que Théodore disciple d'Aristippe de Cyrène. — Cf. Decharme, *La crit. des tr. relig. chez les Grecs*, p. 132 et sq. et 173.

mauvais. C'est postérieurement, ce me semble, que les hommes fondèrent la loi pour que la justice fut reine et l'injustice asservie. Mais comme on continuait à commettre en secret tout ce que la loi devait châtier, il se rencontra un homme habile et avisé qui, afin d'imprimer la terreur aux mortels, imagina la religion. Ce faisant, il a introduit le plus agréable des enseignements, cachant la vérité sous un langage trompeur (1). Le culte des dieux n'avait pas d'autre origine. La crainte de la divinité devenait ainsi le commencement de la sagesse. N'était-ce pas là l'explication des religions, donnée par les libres penseurs des premiers âges? Plus on remonte dans le passé, pensaient-ils, plus on y voit les coutumes créant la divinité à l'image de l'homme et pour des raisons utilitaires (2). Les croyances religieuses garantissaient et assuraient le respect en nous ne savons quelles vérités premières ou lois idéales regardées comme les pivots du vieux monde moral et génératrices d'obligations sacrées qu'il n'est point permis de discuter, puisqu'on les rencontre partout et toujours. L'homme s'était ainsi forgé des chaînes dont il ne se débarrasserait qu'à mesure que sa connaissance serait soumise au contrôle de ses facultés critiques (3). Euri-

(1) C'était, on le voit, la doctrine sophistique des Protagoras et des Thrasymaque (v. Platon, *Lois*, X, 889 e). Ces vers ont été quelquefois attribués à Euripide, par exemple, dans les *Placita* de Plut, I, 7, 2, *parall*; conf. ibid. 6, 7, où lis sont mis dans la bouche de Sisyphe. Cf. Bayle, art. *Critias* in *Grand dictionnaire* et les observations de Zeller, II, 526, note 3. Sur Critias voir Fr. Blass, *Die attische Beredsamkeit* I, p. 249. Theognis voit dans le respect et la crainte des dieux, le seul frein capable de retenir les passions qui mènent au crime.

(2) Sext. Emp. en faisant un exposé de l'évhémérisme (*Ad. Math.* IX, 17, p. 522, *Bekker*) dit notamment : « Lorsque les hommes n'étaient pas encore civilisés, ceux qui l'emportaient assez sur les autres, en force et en intelligence pour contraindre tout le monde à faire ce qu'ils ordonnaient, désirant jouir d'une plus grande admiration et obtenir plus de respect, s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit considérer par la foule comme des dieux » — comp. les idées de Diodore in Eusèbe, *Præp. evangelica*, II, 2, p. 59.

(3) Protagoras avait porté le problème de l'existence de Dieu sur le terrain de la connaissance rationnelle. Il fut accusé d'athéisme pour avoir nié que Dieu puisse être connu par la raison (Christ Aug. Lobeck in *Auswahl aus Lobecks akademischen Reden*) édité par Lehonardt, 186, cité par Gomperz, I, p. 475, qui donne des développements intéressants sur la question.

pide précisément ne disait pas autre chose. Dans une pièce dont il ne nous reste malheureusement que des fragments, le *Bellérophon*, il faisait ainsi parler un de ses personnages : « On dit qu'il y a des dieux dans le ciel ! Non, il n'y en a point. Que les hommes qui le prétendent encore cessent enfin de répéter stupidement ce vieux conte. Examinez les choses, si vous m'en croyez sur parole. Je vous dis que les tyrans mettent des personnes à mort, les privent de leurs biens, détruisent les cités en dépit de la foi jurée et malgré tous ces crimes sont plus heureux que les hommes paisibles qui vivent pieusement tous les jours de leur vie. Je sais de petits peuples qui honorent les dieux et qui obéissent à de grands peuples subjugués par la force des armes. C'est l'ignorance et le malheur qui ont fait le plus grand crédit des dieux. » (1) Les mythes ne fournissent pas seulement des illusions brillantes à la crédulité humaine, ils sont mauvais parce qu'ils ont faussé pour longtemps le caractère et l'objet de la morale. Comme le fera Lucrèce dont nous le rapprocherions volontiers plus d'une fois, Euripide se répand sur la misère et l'aveuglement des hommes qui se croient sous la tutelle perpétuelle de la divinité. L'histoire de la fable se résume dans cette conception grossière : des hommes esclaves et faibles et des dieux puissants soumis d'ailleurs à l'empire d'une loi qui les domine eux-mêmes et qui détermine pendant la vie le juste et l'injuste. Or cette loi, vénérée d'Eschyle et de Sophocle, comme nous verrons, Euripide se la représente, semble-t-il, comme souverainement immorale. 'Ανάγκη n'est que la personnification de l'arbitraire, des caprices et des contradictions d'une volonté divine changeant au gré des événements. C'est la déesse dont parle le chœur d'*Alceste* qui brise par la force le fer des Chalbydes et à laquelle la volonté la plus sage n'inspire

(1) Cf. *Electre*, 737 et sq. : Les fables qui font peur aux mortels profitent au culte des divinités. — Cf. *Mélanippe enchaîné*, fr. 483, édit. Nauck et la note « Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ » Zeus, quelque soit Zeus, car je ne le connais que par ouï-dire. Ce vers avait fait scandale au théâtre et obligé Euripide — cela lui arriva souvent (cf. Weil, *le Drame antique*, p. 111) — à adopter une variante : Zeus, comme la vérité le proclame, a été le père d'Hellas. (Plut. *Moral.*, p. 756 b); cf. Sénèque, *Lettre* CXV.

aucun respect (1). « Qui connaît la fortune de chacun et ce qu'elle sera, dit Iphigénie, les choses des dieux marchent dans l'ombre et le destin nous mène par des voies inconnues. » Et son frère Oreste qui se fait souvent le porte-parole des idées d'Euripide, déclare qu'il y a une grande confusion dans les affaires divines et que les *daimones* qu'on nomme sages ne sont pas moins menteurs que les songes ailés. A quoi sert de s'engager dans le chemin de la vertu et peut-on parler d'une morale supérieure, lorsque cette éthique s'appuie sur des conceptions aussi monstrueuses que celles de la jalousie des dieux (θειῶν φθόνος) ou de la responsabilité héréditaire qui n'est qu'une conséquence de la première ? Les personnages d'Euripide sont presque tous comme sa Médée qui ne peut pratiquer le bien qu'elle croit connaître cependant. Ils affichent des croyances très décidées comme pour se donner courage, tout en ne se faisant guère d'illusions sur la vanité des grands principes qu'ils ont entendu énoncer. Sans cesse ils en discutent le bien fondé (2). C'est une pensée qui revient souvent dans les pièces de notre poète que les hommes n'ont reçu des dieux aucun critère pour reconnaître le bien du mauvais (3). « Si la prudence et la sagesse des dieux étaient telles que celles des hommes, dit-il dans l'*Ion*, ceux qui recevraient la vertu en auraient comme un indice manifeste ». « O Zeus, s'écrie Médée, pourquoi as-tu donné aux hommes le pouvoir de reconnaître l'or vrai du faux or, tandis qu'il n'est aucun signe qui permette de discerner le méchant parmi

---

(1) V. 967, *Hélène*, v. 514-515 « λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ'ἔπος— δεινῆς 'Ανάγκης, οὐδὲν ἰσχύειν πλέον ».

(2) Τί δ'αἰσχρόν, ἣν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ ; Fr. 19, (Aucun usage n'est honteux s'il ne paraît tel à ceux qui le pratiquent). Nauck, Stobée, *Floril.*, 5, 82, *Hippolyte*, 380. On trouvera un curieux exemple de ce scepticisme analysé dans Fr. Léo, *Plautinische Forschungen*, p. 106. Les anciens lui reprochèrent souvent d'excuser le parjure. Aristote *Rhét.* p. 1316 a et Aristoph. *Tesmoph*, 275. Il avait dit, en effet, dans son *Hippolyte*, v. 612 : « Ma langue a juré, mon cœur n'a point fait le serment ».

Ἡ γλῶσσ'ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.

(3) Au surplus sur la critique de la divination, cf. les réflexions d'Achille dans *Iphigénie à Aulis*, v. 956-958.

les hommes » (1). Mais partout le juste est écrasé par l'injuste et il semble bien que tout soit mené, moins par une providence tutélaire que par l'aveugle hasard. Les destinées s'accomplissent contre le désir des mortels ; souvent les dieux trompent notre attente dans l'accomplissement de leurs desseins ; ce qu'on espère n'arrive point, ce dont on désespère trouve tout à coup une voie imprévue (2). La vengeance divine venant à s'égarer, il lui semblerait équitable que les maux infligés injustement par les immortels puissent retomber sur leurs auteurs. Il est intéressant de signaler cette note agressive dans des pièces d'un caractère presque exclusivement religieux comme *Hippolyte*, mais il en est de même dans les *Bacchantes* et dans l'*Ion*. « Si les dieux commettent des actions honteuses, porte un fragment célèbre du *Mélanippe*, ils ne sont plus les dieux. » (εἰ θεοί τί δρῶσιν αἰσχρόν οὐκ εἰσίν θεοί) (3). Ainsi Xénophane reprochait à Homère d'attribuer aux dieux tout ce qui chez les hommes déshonore, le vol, l'adultère, le mensonge (4). Sophocle, dans l'aveuglement du respect religieux, allait jusqu'à dire : « Un dieu vous prescrirait de vous écarter de la justice, il faudrait marcher où il l'ordonne. Ce que la divinité commande ne saurait être mauvais. » Euripide n'a que mépris, au contraire, pour un ordre criminel donné par les dieux, ou plutôt, sa raison proteste contre des croyances qui ravalent les immortels à se faire les conseillers d'un parricide, par

---

(1) Rapprochez en outre Thésée dans *Hippolyte*, v. 925-930: « Ah ! pourquoi les mortels ne peuvent-ils pas à des marques certaines reconnaître leurs amis et discerner leurs sentiments, pour savoir qui les aime et qui les trompe? Tous les hommes devraient avoir deux langages, l'un sincère, l'autre tel quel: l'équité du premier réfuterait l'injustice du second, et nous ne serions plus abusé ». V. encore *Herc. fur.*, 669, cf. Clément d'Alex., *Stromat.*, VI, p. 693.

(2) *Alceste*, 1159-1169 (derniers vers). C'est également la conclusion des *Bacchantes*.

(3) Fr. 451. Le poète réclame une croyance plus en rapport avec la majesté divine :

« Quelle maison construite par les mains d'un artisan peut contenir dans ses murs l'être divin ». Comp. *Hercule furieux* 1341-1347 et *Ion* 442-452.

(4) Sext. Emp. *Adv. Math.*, IX, 19; comp. ce que Pindare pensait de « ces misérables histoires de poètes » dans Olymp., IX.

exemple (1). « Il est déplorable, remarque-t-il ailleurs, que les dieux n'aient pas imposé de plus sages lois aux hommes. Il ne convenait pas que les coupables pussent s'asseoir auprès des autels. Ceux-ci devraient en être chassés, car il n'est pas bon qu'une main criminelle touche aux choses de Dieu. Les justes seuls eussent dû prendre place dans les lieux sacrés. Il est triste qu'en un même lieu, le juste et le coupable aient des droits identiques devant les dieux. »

Euripide ne s'est pas contenté de relever ces contradictions dans les différents cultes nationaux ou .régionaux ainsi que Diagoras l'avait fait spécialement au sujet des mystères d'Eleusis. Il comprenait que le côté faible de toute conception de la divinité était de conduire inévitablement à l'anthropomorphisme (2). « Quel homme peut affirmer, après avoir recherché les dernières fins, ce qui est Dieu ou non, ou de nature intermédiaire? » Dieu n'est-il pas un nom qui cache notre ignorance? Il ne suffit pas de dogmatiser à la manière d'Antisthène et de Socrate qui l'avaient interrompu au théâtre, à propos de certains vers scabreux, pour lui dire que ce qui est honnête est honnête, comme ce qui est honteux reste honteux, κἂν δοκῇ, κἂν μὴ δοκῇ. Aussi bien Euripide n'ignorait-il pas que de fortes traditions religieuses n'ébranlent jamais le raisonnement et les inventions les plus savantes des esprits supérieurs. Il admirait la puissance de cette religion héréditaire et était le premier à en excuser les pratiques d'une piété invétérée qui se conformait aux anciens rites par instinct, par sentiment et par habitude. Nous retiendrons cette pensée si profonde d'*Hécube* que la coutume, νόμος, est au-dessus des dieux, parce que c'est elle qui a déterminé la croyance aux dieux (3). Euripide ne s'attache pas seulement à dissiper des illu-

(1) Ce sont à peu près les paroles de Clytemnestre dans *Iphig. à Aulis*, 1190.

(2) *Héraklés* 1340-1346 (tirade contre les dieux conçus comme participants aux passions humaines, θεοὶ ἀνθρωποπαθεῖς). Comp. Arist. *Polit.* ~~4~~ I, 2, 7: « Ωσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν ».

(3) *Hécube*, v. 799 à 801. Pour l'interprétation de ce passage extrêmement difficile, voir Weil, *Sept tragédies d'Euripide*, texte grec, Paris, 1868, et le commentaire de ces vers : Voici, dit l'auteur, la pensée qui résulte de l'en-

sions, il veut se rendre compte de leur persistance. Il sait qu'il ne mettra pas à bas si aisément les vieilles idoles de la cité, il entrevoit que la société est une sorte de contrainte, comme reposant sur un ensemble de croyances communes fondamentales (πάτριαι παραδοχαὶ) que des efforts individuels ne peuvent détruire (1). C'est là, croyons-nous, le sens de cette tragédie des *Bacchantes*, qui fait le désespoir des interprètes, car tout ce qu'on y relève paraît en contradiction formelle avec les idées personnelles d'Euripide. « Ce n'est point être sage, dit le chœur, que de subtiliser et d'avoir des visées au-dessus de la multitude, τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν. Jamais l'on ne peut concevoir et méditer rien de meilleur que les lois » (2). Nous ne perdons pas cependant de vue le fragment qui porte que « la nature donne ses ordres et s'inquiète peu de nos conventions » (3).

Ainsi la thèse côtoie l'antithèse et déconcerte plus d'un commentateur. Mais n'est-il pas possible de découvrir une synthèse chez un auteur aussi fertile en arguments captieux ? C'est le cas de noter soigneusement ce passage de l'*Ion*. « Ce que les hommes doivent le plus désirer, et ce qu'ils ne désirent pas toujours, la loi d'accord avec la nature, m'oblige à me conserver vertueux et pur devant la divinité » (4). Il y a un certain nombre

---

chaînement des idées marqué par la conjonction γάρ. La loi domine les dieux, parce qu'elle est le fondement sur lequel repose notre croyance aux dieux : sans elle, les dieux n'existeraient pas pour nous, ils n'existeraient pas pratiquement parlant :

Ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε κἀσθενεῖς ἴσως·
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρατῶν
νόμος· νόμῳ γὰρ δαίμονάς θ'ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι·

(1) *Bacchantes*, v. 200-203 et 323-324.

(2) *Ibid.* 394-890 et sq. « οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν. » Cf. d'autres rapprochements tirés de quelques passages de Plutarque dans Welcker, *op. cit.*, II, p. 38. V. sur les *Bacchantes* : Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, p. 162-165.

(3) Ἡ φύσις ἐβούλεθ', ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει. fr. 912 — Cf. fr. 168 (il est question du batard). « Son nom est un opprobre, mais la nature est la même ». (ἡ φύσις δ'ἴση).

(4) Voir *Ion*, v. 642 et sq.

d'actions qui sont déclarées bonnes ou mauvaises et qui, avec le temps, paraissent évidemment être telles ; dès lors, quoi de plus insensé que de ne pas respecter ce que l'on représente comme juste et de ne pas se conformer à la loi commune ? Il en coûte peu de reconnaître la puissance d'un être suprême, quel qu'il soit d'ailleurs, ainsi que des lois sanctionnées par la longue suite des siècles et par la nature (1). Nous serions tentés de pousser plus loin cette analyse. Peut-être Euripide a-t-il gardé un certain fonds de religiosité qu'il devrait aux mystères orphiques, alors très en faveur (2). Des pièces comme *Hippolyte* tendraient à le faire supposer. Qu'on le remarque d'ailleurs, le fait que Thésée, dans cette tragédie, raille devant son fils les pratiques de piété extraordinaires de la secte orphique, n'infirmerait pas notre manière de voir. Par delà les exercices des *orphéotélestes*, il y avait une large conception philosophique, semi-panthéistique du monde. Zeus était regardé comme la raison universelle ou la cause dernière qui contient tous les êtres, et maintient la vie dans le cosmos (3). Tout être est soumis à certaines lois

---

(1) *Bacch.*, *loc. cit.* Voir aussi *Suppliantes*, v. 216 et sq.

(2) Dans ce sens, Jules Girard, *Le sent. religieux en Grèce*, p. 339. « Le plus orphique des trois grands tragiques athéniens fut Euripide, contemporain de la diffusion de cette doctrine, et dont l'esprit inquiet lui était d'ailleurs sympathique », et E. Faguet, *Journ. des Débats*, *feuilleton du 27 mars 1905* (à propos de la représentation d'*Hippolyte couronné*, de M. Jules Bois). *Contra :* Decharme, *op. cit.*, p. 91, qui reconnaît cependant que l'âge où vécut Euripide fut à la fois celui de la critique la plus audacieuse et du sentiment religieux le plus vif.

(3) Cf. *Oreste*, v. 1635, édit. Weil et la note « Ζηνὸς γὰρ οὖσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών ». De même Diagoras, déjà cité, disait que « c'est la divinité et la fortune qui accomplissent toutes choses », ou encore que « le dieu s'élève dans l'exercice de son intelligence souveraine, bien au-dessus de toute œuvre humaine » (Aristoxène, chez Philodème, περὶ εὐσεβ., 85 g et Sext. Empiricus, *C. l'enseignement des sciences* IX, 53). M. Decharme (*Critique des traditions religieuses*, p. 132), remarque que les esprits les plus avancés avaient néanmoins l'idée d'une puissance dominant l'humanité, d'une divinité philosophique analogue à celle dont parle souvent Socrate ; cf. Croiset, II, p. 376. A. W. Verall, *Euripides the rationalist*, Cambridge, 1895, voit dans Euripide un des premiers champions du rationalisme et, en tous cas, un homme qui, « dans sa mesure et dans la mesure de son époque, se leva pour répondre au Sphinx ». Voyez encore

nécessaires et immuables, mais il porte en lui-même une force, l'intelligence. Euripide est assez disposé à diviniser cette force immanente qui mène le monde : « O toi qui donnes le mouvement à la terre et qui, en même temps, résides en elle, Zeus, être mystérieux, que tu sois la nécessité de la nature ou l'intelligence des hommes (νοῦς βρότων), je t'adresse ma prière, car, par un chemin occulte tu conduis silencieusement toutes les choses humaines suivant la justice » (1). Dieu semble ainsi au poète l'idéal que l'homme a gravé en son cœur (2). C'est la mesure qu'il se fait du vrai, du juste et du beau ou encore la norme de ses actions : « Si vous voulez ouvrir les yeux, disent quelques vers célèbres du *Mélanippe*, Diké n'est pas là-haut, elle est ici-bas, tout près de vous » (3). On peut aussi voir là une trace de la théorie du

---

Welcker, *op. cit.*, t. 2., p. 90 et sq Gomperz remarque fort justement qu'Euripide s'est montré accessible à des influences multiples, p. 341.

(1) *Troyennes*, 884-888 et *Hécube*, 794 (Cf. 448-492). Voyez Weil, *op. cit.*, Masqueray, *De ambiguitate tragica apud Euripidem* (ch. sur l'*Ion* et *Les Bacchantes*) ; v. aussi Croiset, III, p. 305.

(2) Il a dit littéralement : « Il y a un dieu en nous » (ὁ νοῦς γὰρ ἐστίν ἐν ἕκαστῳ θεός) ce qui rappellera naturellement plusieurs formules analogues de Sénèque (par ex. : ep. IV, 12), mais ne doit pas faire oublier deux fragments remarquables de Ménandre conservés par St-Justin au Περὶ μοναρχίας θεοῦ. p. 109. — Θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς ἀεὶ
'Ο νοῦς, ἄρ'ὡς ἔοικε τοῖς σοφωτάτοις.
et Πάντ'ἔστι τῷ καλῳ λόγῳ
ἱερόν ὁ νοῦς γάρ ἐστι ἀλάλησων θέῳ. Ailleurs encore le poète dit plus brièvement « ὁ νοῦς γάρ ἡμῖν θεος ». Hase, *Journ. des Savants*, mars 1853, p. 184, en rapproche une pensée de Platon le comique empruntée à sa pièce Σοφισταί — Προμηθία γάρ ἐστιν ἀνθρώποις ὁ νοῦς. (Voir Schol. de Pindare sur 1re strophe de la VIe *Néméenne*).

(3) Fr. 508, Nauck, *Mélanippe enchaîné*. Le début du passage est intéressant : « Vous imaginez-vous que les fautes ont des ailes pour s'envoler vers les dieux, qu'il y a là-haut quelqu'un pour les inscrire sur les tablettes de Zeus, et que Zeus les ayant vues rend ensuite la justice aux mortels ? Le ciel entier ne lui suffirait pas pour noter tous les péchés des hommes, il ne suffirait pas lui-même à les examiner tous, ni à envoyer à chacun sa punition. » On rapprochera Plaute, *Rudens*, prologue de l'Arcturus « le grand livre des péchés » v. 13 et sq. La justice des dieux peut tarder (le chef des dieux est surnommé ἐλινύμενος, celui qui tarde), elle éclate toujours une fois ou l'autre.

Νοῦς d'Anaxagore. Suivant les témoignage les plus sérieux, Euripide aurait été séduit de bonne heure par cette doctrine pleine de science et de liberté, suivant une formule de Plutarque, que Socrate devait désavouer plus tard en s'imaginant qu'elle entraînait à des recherches téméraires et compromettait la cause de la philosophie qu'il voulait rendre inséparable de celle de la morale et de la théologie (1). Euripide est au contraire partisan d'une intime union de la nature physique et de la nature morale. Il parle quelque part du bonheur du sage, contemplant la nature universelle, son ordre inaltérable, son origine et ses éléments : à ce spectacle, son âme n'est ternie d'aucun désir honteux (2). Le héros favori du poète, c'est peut-être l'élève d'Artémis, Hippolyte qui n'a rien appris par l'étude et à qui la nature elle-même a enseigné la sagesse en toutes choses (3). La nature est un guide incompa-

---

Rien ne s'oublie puisque Zeus inscrit sur ses tablettes le bien et le mal quotidiennement commis parmi les hommes. Dikè, assise à ses côtés, l'aide du reste dans cette comptabilité en partie double (δίπτυχα ou δίφθεραι) et se charge de toutes les poursuites utiles. Voir aussi Hésiode, *Opera et Dies*, 22 et 218-245. Dikè ministre de Zeus parcourt les villes, consignant ce qui s'y fait de bien et de mal. Les trente mille génies, ministres de Zeus et surveillants des mortels, observent leurs œuvres bonnes ou mauvaises, errent en tous lieux, cachés dans un nuage (cf. 267). Voyez Clément d'Alex., *Stromat.*, v, 597 et vii, 714 a, qui cite un fragment d'Epicharme d'où le prologue du *Rudens* est peut-être traduit. Démosth. dira dans *l'Ambassade* : « Vos suffrages ont beau être secrets, ils n'échapperont pas aux dieux ». Tertullien parle de *fata scribunda* au *De anima*, 36. Cf. d'autres textes chez Welcker, *op. cit.*, II, p. 186, note 43 et du même, *Kleine Schriften*, I, 304 sq. Voir art. *Justitia* de Hild, in *Dict. des ant.* Cf. Usener, *Götternamen*, 190 et sq.

(1) Pour détails, Decharme, *op. cit.*, p. 28 à 42 et *Ann. des ét. grecq.*, II, 1889, p. 234 à 244, et Léon Parmentier, *Euripide et Anaxagore*, in *Mémoires couronnés de l'Académie royale de Belgique*, t. 47 (1892-93).

(2) Fr. 110, Clément d'Al., *Strom.*, IV, p. 536.

(3) Αἰδὼς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις,
ὅσοις διδακτὸν μηδὲν, ἀλλ'ἐν τῇ φύσει
τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν εἰς τὰ πάνθ'ὁμῶς,
τούτοις δρέπεσθαι · τοῖς κακοῖσι δ'οὐ θέμις. V. 78 et sq.

Après d'aussi beaux vers, on conçoit difficilement que M. de Wilamowitz-Mœllendorff (*Euripides-Herakles*, vol. I, *Einleitung in die attische Tragœdie*) ait pu dire qu'Euripide n'est guère touché du spectacle de la nature.

rable ; ceux qui se sont instruits à ses leçons en sauront toujours plus que les meilleurs maîtres en dialectique. On a souvent exagéré l'influence des sophistes dans la formation intellectuelle d'Euripide. Sans doute, il leur doit ses habitudes de discussion et la note générale de scepticisme dont toutes ses pièces portent l'empreinte. Mais précisément sur cette question capitale de l'éducation, le grand tragique est loin d'être de leur avis. Il ne croit pas que l'instruction puisse changer le mal en bien, à volonté. « A quoi bon enseigner des miliers d'arts, remarque même un de ses personnages ? Pourquoi toutes ces inventions, toutes ces découvertes, puisque vous ignorez et méconnaissez encore le moyen d'apprendre la sagesse à ceux que la raison n'éclaire pas ? Ce serait un sophiste habile, que l'homme capable de forcer à être sages ceux qui ne le sont pas » (1). On peut dire qu'il est presque aussi sévère que Platon qui ne distinguait pas la rhétorique de la sophistique (ταυτόν ἐστί καὶ σοφιστής καὶ ῥήτωρ). Ce n'est pas qu'il méprise la persuasion reine du monde (2), mais il préfère aux belles périodes qui flattent les oreilles sans servir la cause du juste et du bien, le langage simple de la vérité (ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας). Il lui semble que les choses justes portent leur force avec elles, alors que d'après son énergique expression, la cause injuste, malade en elle-même, a besoin des remèdes de l'art (3). Il faut laisser agir le naturel. C'est le naturel et la vaillance d'âme qui font tout (4). Un caractère opiniâtre, une âme bien trempée triomphent

---

(1) *Hippolyte*, 917-922. Voyez encore fragm. 1053, Nauck, Stobée, *Floril* 90, 3; Comp. ces vers d'un poète inconnu :

Ἡ φύσις ἁπάντων τῶν δίδαγματῶν κρατεῖ,
φύσιν πονηρὰν μεταβάλλειν οὐκ ῥᾴδιον.

Dans le même sens, Theognis (430) dit qu'il est facile de rendre vicieuse la constitution de l'homme, qui est bonne, mais qu'il est malaisé de rendre bonne la constitution qui est vicieuse.

(2) *Hécube*, v. 814-824.

(3) *Phéniciennes* 526-527 ; comp. *Hippolyte*, 486.

(4) *Iphig. à Aulis* 558 et sq. Le chœur : «Divers sont les caractères des mortels, (φύσεις βροτῶν) diverses leurs mœurs ; mais le naturel vraiment droit se révèle toujours (τὸ δ'ὀρθῶς ἐσθλὸν σαφὲς ἀεί). La culture de l'éducation contribue beaucoup aussi à nous rendre vertueux : car c'est être sage que d'avoir de la

des plus graves difficultés. On s'imaginait les hommes de la période héroïque supérieurs en force physique à leurs descendants ; on les dotait aussi de qualités morales extraordinaires. Euripide pensait, au contraire, que les hommes avaient été les mêmes de tout temps. Seulement il ne plaçait pas, comme la plupart des poètes, une sorte d'âge d'or à l'origine du monde, car il ne pouvait croire en une divinité jalouse qui eut privé arbitrairement le genre humain de sa félicité primitive pour le punir d'on ne sait quelle faute obscure. Comme Lucrèce, il ne voyait dans ses débuts que misères et ténèbres : Je rends hommage au dieu, dit-il, dans les *Suppliantes*, qui régla notre existence, auparavant désordonnée et sauvage, en nous donnant l'intelligence et la langue messagère des paroles et interprète de la pensée (1). C'est par l'intelligence, l'énergie et la vertu du langage que les hommes ont formé des sociétés, se sont élevés à la vie civilisée et ont accru leur degré de prospérité et de bien-être. L'individu ne doit rien qu'aux facultés de sa nature (2). Ainsi comprise, dégagée des terreurs religieuses, la vie est un bien et vaut la peine d'être

---

pudeur. Mais l'avantage le plus précieux est de discerner le devoir par les seules lumières de la raison. » C'est la doctrine d'Horace qui, ici comme ailleurs, reste toujours partisan de la théorie du juste milieu (*ode* 3, *livre* IV).

Doctrina sed vim promovet insitam,
Rectique cultus pectora roborant ;
Utcumque defecere mores,
Dedecorant bene nata culpæ.

(1) Vers 201 et sq. (discours de Thésée) — « Homo non ut a matre, sed ut a noverca natura editus in vitam, corpore nudo et fragili, et infirmo ; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines : in quo tamen inesset tanquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis ». Cic. frag. du livre III de la *Républ.*, ap. St-Augustin, *contre Julien le Pélagien*, IV, 60.

(2) Ménandre qui rappelle singulièrement Euripide (cf. Quintilien, *De inst. orat.* X, 1), disait aussi : « Non seulement il existe une morale fondée sur la nature de l'homme, indépendante de toutes les opinions spéculatives, antérieure à toutes les conventions ; mais, en outre, dans les âmes vertueuses, les facultés intellectuelles, ce qu'on appelle la raison, sont un reflet de la nature divine, ou plutôt Dieu lui-même. » (Fr. des *Adelphes* ap. St-Justin, *De monarchiâ Dei*).

vécue. On dit que parmi les hommes, les maux sont plus nombreux que les biens, je pense au contraire, s'écrie le poète, que les biens l'emportent sur les maux qui peuvent nous affliger. Il dépend en tout cas de notre volonté de faire qu'il en soit ainsi. Dans une de ses pièces les plus hardies, l'*Antiope*, Euripide opposait ce que nous appellerions aujourd'hui le manuel et l'intellectuel : c'était la querelle des anciens et des modernes de l'époque (1). Zéthos, champion de la vie pratique, met les exercices du corps et les opérations directement utiles au-dessus des travaux désintéressés auxquels s'adonne son frère Amphion, apôtre de la θεωρητικὸς βίος. Les événements qui se déroulent dans ce drame donnent raison à ce dernier. Il est prouvé que la vigueur de l'esprit est préférable à la force du bras : « Mille bras ne valent pas une tête sage et prévoyante ». Xénophane avait déjà dit dans ce sens que le plus glorieux des vainqueurs d'Olympie ne vaut pas un philosophe. Notre sagesse est plus précieuse que la vigueur des muscles, et celui qui a gagné le prix au Pentathle n'en saura pas mieux gouverner sa ville (2). Bien plus, c'est une folie que de s'occuper sans trève de mille affaires qui nous empêchent de jouir de la vie (3). Et cette vie, Euripide, dont on a fait si injustement un misanthrope, la veut également heureuse pour tous. Peu d'auteurs dans l'histoire de la

---

(1) Cf. H. Weil, *Les nouveaux fragments de l'Antiope d'Euripide* in *Journ. des Savants*, 1891, p. 228-240 et *Drame antique*, p. 213 et sq.

(2) *Bergk*, p. 357, *Mull.* 104, fr. 19. La suite n'eut pas été désavouée par Euripide :

Οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ · ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠ δ'ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
'Αλλ'εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

(3) Cfr. *Hercule furieux*, v. 637 et sq. *Hippolyte* (discours de la nourrice) et *Médée*. Stobée, *Floril*, XVI, 4, nous a conservé ces vers :

Εἰ δ'εὐτυχῶν τις καὶ βίον κεκτημένος
μηδὲν δόμοισι τῶν καλῶν πειράσεται,
ἐγὼ μὲν οὔποτ'αὐτὸν ὄλβιον καλῶ,
φύλακα δὲ μᾶλλον χρημάτων εὐδαίμονα.

pensée grecque ont eu une notion aussi élevée de l'humanité. Il est impossible de ne pas songer au fameux vers de Térence :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto

quand on relit ce beau passage de l'*Alexandros* « Fils d'une mère commune, la terre nous a donné à tous la même forme, si bien qu'aucun des hommes n'a rien qui lui soit particulier, si bien que nobles et non nobles, nous sommes tous de la même race. Aussi, le vrai juste vivra-t-il pour son prochain plus que pour soi » (1). Il est intéressant de consigner ces paroles sur les devoirs de charité. Le christianisme ne fera guère que les reprendre, tout comme les propositions du poète sur l'égalité morale. L'esclave vaut le citoyen s'il est homme de bien (ἐσθλός)(2). La loi seule distingue une

(1) Stobée, *Floril.* 86, 2, cf. Decharme *op. cit.* p. 187-188 : Le sage, habite-t-il aux extrémités du monde, est pour lui un ami. — Frag. incert. 1017. Pour les grands cœurs la terre entière est une patrie. — Il y aurait de la honte pour toi à savoir le présent et l'avenir sur ce qui concerne l'humanité et les dieux, et à ignorer ce qui est juste. *Hélène* 928-929, cité par Grotius, *Prolégomènes sur les trois livres du droit de la guerre et de la paix, initio.*

(2) *Ion*, vers 854 et sq. et frag. 336. Il aurait encore dit : « Hommes libres, nous ne vivons que par les esclaves (1008, *Nauck*, Sch. de Pindare, *Pyth.* ep. 2). Aristote parlant dans *Polit.* VI, 1255 a 7 de πολλοῖ τῶν ἐν νόμοις qui traitent l'esclavage d'injustice, et dans III spécialement d'un adversaire qui écrit « νόμῳ γὰρ ὅς μὲν δοῦλος, ὅς δ'ἐλεύθερος » (Cfer, chap. VI, 1255 b, 5) semble avoir voulu viser un vers d'Euripide. (Zeller, II, p. 523, note), cfr. Oncken, *Staatslehre des Aristoteles*, II, 33 et sq., qui a réuni des maximes analogues chez Euripide. Voir aussi Schenkl, *Politische Ansichten des Euripides* p. 15. A signaler encore ces beaux vers d'un contemporain d'Euripide, le poète comique Philémon :

Κἂν δοῦλός ἐστι, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει ·
Φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ.
Ἡ δ'αὖ Τύχη τὸ σῶμα κατεδουλεύσατο.

Autres vers célèbres : « Si le corps est esclave l'âme est libre », Soph. ap. Stobée *Floril.* 42, 33. « Jusque dans l'esclavage le souffle divin inspire son âme », dit Eschyle de Cassandre (*Agam.* 1054). Les passages cités plus bas de Ménandre constituent les fr. 290 et 370. Il faut rattacher au nom de Ménandre celui d'Epicharme qui faisait dire à un de ses personnages : « Eumée, la sagesse n'est pas le privilège de quelques-uns, tout ce qui vit est doué de raison». (Didot 206-212) ; cfr. sur ce comique Hardy, p. 11, note.

bonne d'une mauvaise naissance. La vraie noblesse est celle de l'âme, et ce n'est pas la fortune, c'est la divinité qui la donne. L'esclave peut être libre par le cœur, ce qui le déshonore c'est le nom seul; pour tout le reste, un honnête citoyen ne le cède en rien à l'homme libre. La tentative de réhabilitation de l'esclavage faite ici par Euripide ne devait pas rester, comme on le sait du reste, sans écho dans l'antiquité. Nous avons comme un prolongement de la doctrine de l'auteur d'*Hippolyte* dans quelques vers épars de Ménandre, cette poussière d'un marbre brisé, suivant la belle image de Villemain. Les comiques latins recueilleront son enseignement à leur tour. Ménandre s'exprimait ainsi : « La naissance n'établit entre nous aucune différence, mais si l'on en juge d'après la justice, tout homme de bien est un homme bien né... Aucune personne ne m'est étrangère dès qu'elle a la vertu en partage, car nous avons tous la même nature et c'est la vertu seule qui fait la vraie parenté... Sois esclave en homme libre et avec un cœur libre et tu n'es plus esclave. » On voit qu'il n'y a pas loin de l'œuvre du grand tragique aux pièces de la comédie nouvelle qui mit, pour la première fois sur la scène, autant qu'on peut en juger par les fragments qui nous restent, l'homme participant de la nature universelle et immuable qui est celle de l'humanité. Mais nous revenons à Euripide. L'honnête homme, dit-il encore, est à mes yeux le gentilhomme, quiconque ne respecte pas le droit, eut-il dans sa famille un nom des plus illustres est pour moi du commun. Recevoir des suppliants maltraités par la mer, les accueillir comme ses hôtes, c'est obéir sagement à la loi commune des mortels (1). Ne deviendrez-vous pas sages, s'écrie Oreste, vous qui êtes troublés par de vaines opinions et égarés par des préjugés, et n'apprendrez-vous pas à juger de la noblesse des hommes par leurs mœurs et leur conduite dans la vie sociale ? Etéocle voudrait s'élancer jusqu'au lever des astres afin de posséder la tyrannie, la plus grande des divinités. Il est plus beau, réplique Jocaste, de respecter l'égalité qui lie à jamais les amis aux amis, les cités aux cités, les alliés aux alliés.

(1) Ulysse, dans le *Cyclope*, 299 et sq.

Un droit égal entre riches et pauvres est une loi naturelle (τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ) que les lois écrites doivent protéger si elles veulent assurer le bonheur de la cité (1).

---

(2) *Phéniciennes*, v. 535 et sq. Cf. *Suppliantes*, 430, où il est parlé de l'état de tyrannie, antithèse des lois : « οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει — ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι — κοινοί, κρατεῖ δ'εἷς τὸν νόμον κεκτημένος — αὐτὸς παρ' αὑτῷ, καὶ τόδ'οὐκέτ ἔστ'ἴσον. » Cf. Sophocle, *Antigone*, 737. Clém. d'Alex. *Stromat.*, II, p. 691, cite un passage du comique Moschius :

Vere beatissimus ille est omnium
Perpetuus vitam qui egit æquabilem.

Cf. W. Nestle, *Untersuchungen ueber die philosophischen Quellen des Euripides* in *Philol. Supplementb.* t. 8, 1899 à 1901, p. 649.

CHAPITRE IX

Les législateurs de la Grèce antique : a) *Les* θέμιστες *et les* δίκαι. — *Le rôle du roi dans l'épopée homérique.* — b) *Le droit coutumier des* γένη. — *L'action du conseil de famille.* — *Solidarité dans la vengeance familiale.* — c) *La pratique de l'arbitrage.* — *La norme juridique révélée par l'oracle.* — *Ses interprètes*, Ἐξηγηταί, θεοπρόποι. — *L'influence du sanctuaire de Delphes.*

I) Dans des pages restées classiques sur le caractère sacré des lois antiques, Fustel de Coulanges formulait notamment cette proposition : L'ancien droit n'a pas été l'œuvre d'un législateur, il s'est au contraire imposé au législateur. Sous cette forme concise et en apparence paradoxale, la pensée de l'illustre historien ne laisse pas de doute. Les préceptes juridiques se sont originairement énoncés en fonction de croyances religieuses. La règle de droit est sortie des temples. L'autorité et l'immutabilité de la loi tiennent à ce caractère. C'est en quelque sorte la pensée de la divinité ; c'est un présent que le ciel a fait aux hommes ou encore suivant une définition bien connue, un ordre obligatoire, δόγμα, établi par des hommes sages, intermédiaires officiels entre les hommes et les dieux. Tout est mis en œuvre par le législateur pour démontrer l'origine mystérieuse de la loi qui se fait son interprète et pour lui donner une incomparable autorité. Ce sont par exemple ces longues exhortations générales qui servent de préambules aux lois de Zaleucos et de Charondas, véritables déclarations des devoirs de l'homme et des droits de Dieu. C'est la prohibition réservée dès la première ligne de tout changement qui pourrait

être apporté à la lettre de la loi, ainsi marquée à l'avance du sceau *ne varietur* et la défense de toute critique prématurée.

« Quelques sages que puissent être vos lois, disait l'Athénien à Clinias, au premier livre du traité de Platon, une des plus belles est celle qui interdit aux jeunes gens la recherche de ce qu'il pourrait y avoir de bon ou de défectueux dans les lois, et qui leur ordonne, au contraire, de dire tout d'une voix et de concert qu'elles sont parfaitement belles, ayant les dieux pour auteurs. et de ne point écouter quiconque tiendrait en leur présence un autre langage, permettant aux vieillards seulement de proposer leurs réflexions sur ce sujet, ainsi qu'aux magistrats et à ceux de leur âge, en l'absence des jeunes gens. » Et Clinias répondait à l'étranger : « Tu as raison et tel qu'un devin habile qui sait ce qui se passe loin de lui, tu as conjecturé à merveille l'intention du législateur quand il fit cette loi; et il me semble que tu n'en dis rien que de vrai » (1).

Certaines familles sacerdotales se sont faites les premières dépositaires du savoir et l'on peut ajouter, dans une très grande mesure, du pouvoir le plus effectif et le mieux reconnu. Gardiennes des coutumes et des rites traditionnels (τὰ πάτρια-τὰ πρὸς θεούς) elles s'étaient en même temps chargées d'assurer la perpétuité des cultes domestiques et de les empêcher de s'altérer ou de se perdre dans le champ des innovations. C'est sous leur direction que les chefs de tribus, les généraux d'armée et les chefs de famille. chacun dans leur sphère respective, veillaient à l'entretien et au fidèle accomplissement des cérémonies religieuses. De même encore, l'ordre des pontifes qui formaient une magistrature proprement dite de la cité a dû constituer autrefois l'autorité unique et souveraine, investie du droit de faire les lois et de les appliquer, ainsi que de trancher tous les différends d'ordre privé (2).

Mais ce ne sont pas les seuls personnages sous l'inspiration desquels se soit formée la conscience sociale des temps héroïques.

(1) *Lois*, I, D, p. 277. Comp. *ibid.*, VII, p. 800, B, IX, p. 879. D, 359. *Politique*, p. 451, tr. Cousin.

(2) Aristote, *Polit.*, VII, 5, 11, cf. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, th. lettres, Paris, 1881.

Platon, en sa cité modèle, place à côté de ses gardiens des lois (νομοφύλακες) des interprètes, des devins ou des oracles qui auraient pour mission de dire le droit ou, ce qui revient au même, de rechercher avant tout quelle est la manière la plus agréable aux dieux de procéder à l'ensemble des formalités requises pour la mise en œuvre de la justice (1). Il y a là des indications qui apporteraient un nouvel argument à la thèse de l'auteur de la *Cité antique*. Ce que Fustel de Coulanges n'avait peut-être pas assez remarqué, a été mis en lumière par Sumner Maine. Une institution a préexisté, si l'on peut dire, à celle du prêtre, premier législateur, nous voulons parler de la sentence judiciaire (2). Le pouvoir judiciaire précédant le droit de la coutume, voilà certes un processus auquel on a quelque peine à s'habituer. Nous sommes trop familiarisés avec les vieilles légendes qui nous représentent invariablement les anciens législateurs — tels Manou ou Moïse — recevant du Très-Haut des tables de lois ou un recueil de textes achevés et définitifs (3). Ce sont là cependant des conceptions qui appartiennent à un ordre d'idées postérieur et qui datent d'une époque de civilisation d'origine relativement récente. Il est plus exact d'admettre que l'ancien droit hellénique s'est développé et comme concrétisé sous la forme d'une collection de décisions judiciaires, isolées et répétées, sans lien entre elles, mais appropriées à chaque cas particulier et prêtes à être rendues quand l'occasion devait apparaître.

Les poèmes homériques ne fournissent pas de répliques à cet égard. Nous savons que le terme de νόμος est inconnu à Homère (4). Le mot grec qui pourrait exprimer le sens de lois humaines ne se rencontre pas une seule fois dans l'*Iliade*. C'est à peine si on le relève

---

(1) *Lois*, IX, p. 877 D. Il s'agit des formalités qui président à la poursuite des criminels.

(2) *L'Ancien droit*, chap. 1er, *Les anciens codes*, *Les premières idées juridiques*.

(3) Declareuil, p. 210, note : « On ne signale point, en Grèce, de livre révélé comme Manou ou le Deutéronome, par exemple ; donc, les coutumes dictées par Zeus, sont l'ensemble de la jurisprudence résultant des θέμιστες. »

(4) Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, I, 533, note, et Bonucci, *La legge comune nel pensiero greco*. — C. R. in *Ann. sociol.*, 1903-1904, p. 378.

à deux reprises chez Hésiode dans son poëme *Les Travaux et les Jours*. Zeus ou le roi de la terre, dit Grote, n'est pas d'après ces poëtes un législateur, mais un juge. De même que pour les orphiques, Diké auxiliaire de la vengeance divine marche derrière le crime, prêtant son appui aux victimes, ainsi pour Homère et Hésiode. Thémis qui n'est du reste pas encore la personnification de la justice est placée à la droite de Zeus, dieu du bien et de l'ordre éternellement établi. Toute justice émane du pouvoir divin et les θέμιστες ne sont autre chose que les ordonnances ou arrêts rendus en son nom par les βασιλῆες revêtus du sceptre et qui remplissent les fonctions de juge « δικασπόλοι οἵτε θέμιστας πρὸς Διὸς εἰρύαται » (1). Ces arrêts, véritables oracles formulés par les dieux, sont encore connus sous la dénomination de δίκαι et nous notons immédiatement cette expression qui éclaire et complète le sens de la première. Bien que δίκη et θέμις se soient différenciées très nettement à un moment donné pour désigner l'une la justice humaine et l'autre la justice divine, il nous semble que leur histoire rappelle assez celle de *fas* et de *jus*, qui étaient non moins étroitement confondus à l'origine (2). Il convient d'entrer dans quelques détails. Thémis reste en définitive une décision que le dieu suggère au juge dans un cas déterminé ; c'est une inspiration soudaine qu'Homère assimile parfois aux oracles ou aux songes (3). On se la représente volontiers comme une loi qui s'impose à la conscience du juge. De par cette révélation, le δικασπόλος en fixant le droit — car θέμις est évidemment apparentée à τίθημι, θεσμός — le δικασπόλος, disons-nous, ne se fait que l'interprète de la volonté divine (4). Thémis doit embrasser par défi-

(1) *Il.*, I, 237, 239, IX, 98, 99.

(2) Cf. Grote, II, p. 319, note : « les θέμιστες et les δίκαι vont constamment ensemble ». *Il.*, II, 209, IX, 99.

(3) Les oracles et les songes sont ainsi appelés θέμιστες dans *Od.*, XVI, 403 et *Il.*, II, 73.

(4) Soph., *Electre*, 580, emploie τιθέναι νόμον, donner une loi. Platon, *Legg.*, 705 a. On fait une loi d'où par extension déterminer, ordonner. θεσμός proprement ce qui est posé et établi, de là, loi, institution sacrée, coutume antique, pluriel θεσμοί ou θεσμά (poét.) θεσμοσύνη justice, loi. Dans ce sens *Od.*, XXIII, 296 Plus spécialement θεσμός dans le sens de loi divine ou naturelle,

nition même tout ce qui est permis et conforme à cette loi ou à cet ordre naturel des choses (1). Diké dans la langue poétique s'entend précisément du lot ou du sort assigné à chacun et ce mot qui paraît être un synonyme de μοῖρα a du se préciser dans la suite en prenant le sens de condition établie, d'usage où de règle particulière (2). Il faut bien convenir que dans les poëmes homériques, le terme de δίκη se rencontre assez rarement avec cette dernière signification. Thémis n'apparaît également qu'en de rares passages à travers l'*Iliade* ou l'*Odyssée*. Nous l'avons déjà dit, elle n'est pas encore la déesse de la justice, mais tout simplement la servante de Zeus chargée d'appeler à son conseil les dieux et les déesses (3).

Ce n'est que dans la théologie 'posthomérique que Diké, fille de Zeus se distinguera franchement de Thémis pour prendre une physionomie particulièrement originale. On sait que dans son poëme Ἔργα καὶ ἡμέραι, Hésiode adressant sa première invocation au roi des Dieux le supplie de redresser les lois conformément à la pure notion de l'équité (δίκη δ'ἴθυνε θέμιστας) (4). Confondue au spectacle des injustices humaines, Diké remonte près du trône

---

par opposition à la loi écrite se rencontre dans Esch., *Euménides*, 391, Xén. *Cyr.*, 1, 6, 6, Plut., *Moralia*, 111 e. Grote observe que le serment des éphèbes (conservé par Pollux, VII, 106) qui renferme des propositions relatives aux θεσμοί « καὶ τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἱδρυμένοις πείσομαι » est remarquable en ce qu'il indique l'ancienne association de sanction religieuse qui s'attachait au mot θεσμοῖς car ἱδρύεσθαι signifie ériger un autel, consacrer, procéder à l'installation des dieux qui protègent le pays. Cependant, par la suite, θεσμός a fini par vouloir dire loi écrite et c'est ainsi que l'on connaît les θεσμοί de Dracon qui s'opposent aux νόμοι de Solon.

(1) Cf. *Od.*, XIV, 56 « οὔ μοι θέμις ἐστί ». Il ne m'est pas permis par le destin de... Voir Soph. *Philoct.*, 346 « ὡς οὐ θέμις γίγνοιτο » qu'il ne m'était pas permis par le destin ou par les dieux : θέμις εἶναι, avoir le droit *Il*, IX, 134 — XI, 807, *Od.*, IX, 231, 235, XIV, 38.

(2) Αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν tel est le sort des mortels (se retrouve quelquefois dans l'*Il.* et l'*Od.*, par exemple sur ce dernier point XI, 218). Voir *Lexicon* de Damn., s. v. — Platner, *De notione juris ap. Homerum*, p. 81 et O. Müller *Proleg. Myth.*, p. 121. Dans ce sens d'usage, V. *Od.*, IV, 691, XIV, 59, XVIII, 275, XXIV, 255, Hés. *Op. et D.*, 275.

(3) V. Winter, *De Jove homerico*, p. 16, Buchholtz, III, p. 101.

(4) *Op. et Dies*, 9-10.

de son père pour lui dénoncer les crimes des rois (1). « Horcos s'élance dès qu'un jugement injuste est rendu et il le suit à la piste. On entend à travers le monde les cris de Diké traînée à terre et frappée par les hommes qui jugent sans souci du droit. Et elle marche derrière eux en se lamentant à travers les villes et les campagnes, invisible dans un nuage, apportant le châtiment aux hommes qui l'ont chassée et qui ont fait des partages injustes.» La justice humaine ou coutume, θέμις « produit de l'esprit libre qui vit dans le monde » ne se fait donc pas toujours la protectrice inflexible du droit. Le poète dresse précisément une sorte de parallèle entre deux villes. Dans l'une, les lois sont religieusement respectées, la justice y est rendue aux citoyens comme aux étrangers avec la même impartialité: aussi voit-elle sa prospérité grandir de jour en jour et jamais Zeus ne lui inflige le fléau de la guerre (πόλεμος τέ κακός καὶ φύλοπις αἰνή). Dans l'autre, les violences et les iniquités ne rencontrant pas dans la coutume une barrière suffisante pour les arrêter suscitent la vengeance du roi des dieux (2). Fille de la nécessité qui gouverne l'univers, Diké interviendra en réprimant l'injustice personnifiée dans Ἔρις (3) qui se manifeste principalement de deux manières, par la guerre et par les procès. Tous les écarts auxquels se livrait la liberté humaine appelleront des réactions proportionnées; toute action coupable, quelle qu'elle soit, constituera un attentat aux droits de Zeus θέμιστιος dont

(1) *Ibid.*, 256-264.

(2) *Ibid.*, 225-239; cfer. 181-201, où le poète décrit l'âge de fer, règne de la violence et du parjure « Le père ne sera plus un père pour ses enfants, les fils ne seront plus des fils, l'hôte reniera l'hospitalité, le frère cessera d'aimer son frère, comme cela était autrefois. Plus de souci des dieux, plus de subsistance assurée aux vieux parents, partout le droit de la force, des villes pillées et détruites. Nul respect, désormais, du serment, ni de la justice, ni du bien, ce sera l'homme malfaisant et la violence hautaine qui seront en honneur. Le méchant fera tort à l'homme meilleur que lui par des discours perfides et il y ajoutera le parjure.... Alors quittant la vaste terre et montant vers l'Olympe Aidôs et Némésis abandonnent le séjour des hommes pour se réfugier parmi les immortels. Et sur la terre, il ne reste plus que des douleurs affreuses, le mal partout et le remède nulle part. »

(3) V. du reste *Op. et Dies*, 11-24 et 72 et 79.

Diké est la gardienne (1). La justice n'est-elle pas la règle que le fils de Cronos a donnée aux hommes et en même temps le premier de tous les biens (2)? Celui qui la connaît doit l'annoncer hautement au public. La loi s'est enfin interposée pour défendre le juste et réduire l'ambitieux à l'impuissance ainsi qu'au respect de l'égalité. Diké, la règle fatale et rigoureusement irrévocable a triomphé de βίη, la force et l'anarchie qui régnaient dans la cité et résistaient à la délivrance des thémistes dans les assemblées (3). L'humanité qui tendait inconsciemment à recouvrer son équilibre est enfin rentrée dans les voies éternelles de la Providence. La jutice règnera en maîtresse souveraine, sûre d'imposer à chacun une règle de conduite constante, universelle et infaillible. Chacun restera dans sa condition, chacun fera ce qu'il doit faire de lui-même et sans contrainte.

Ces conceptions purement abstraites du droit et des sanctions juridiques ne se dégagent encore que très péniblement des poèmes homériques. Quand Homère veut opposer un état barbare à un peuple parvenu au faite de la civilisation, il parlera par exemple des Cyclopes qui n'obéissent pas aux décrets de Zeus, chacun ayant la juridiction sur ses femmes et ses enfants, sans se soucier des autres. Ainsi qu'on le voit par ces vers, il ne dit pas de ces hommes qu'ils sont sans lois et sans coutumes, il constate simplement qu'ils n'ont ni assemblées pour le conseil, ni thémistes, ignorant les ordres qui viennent d'en haut pour régler leurs disputes respectives ou pour contenir les particuliers :

Τοῖσιν δ'οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες·
.................θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
Παιδῶν ἠδ'ἀλόχων, οὐδ'ἀλλήλων, ἀλέγουσι. (4)

(1) *Ibid.*, 219-224.

(2) 276-280.

(3) Comp. ce qu'Aratos dit au sujet de Diké rendant ses oracles parmi les hommes :

Καὶ ἑ Δίκην καλέεσκον· ἀγειρομένη δὲ γέροντας
ἠέ που εἰν ἀγορῇ ἢ εὐρυχόρῳ ἐν ἀγυιῇ
δημοτέρας ἤειδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας. (*Phænomena*, 105-107, *Bekker*).

(4) *Od.*, IX, 114 et 189 où le poète dit de Polyphème qu'il ne connaissait

Chez eux, Thémis ne rend pas la justice par l'intermédiaire d'un certain nombre d'hommes sages inspirés par Zeus et que l'on vient consulter. Personne n'est assuré d'obtenir gain de cause d'avoir une action, car c'est dans cette acception que δίκη est le plus souvent prise au pluriel pour désigner une demande spéciale de justice de la part de quelque homme donné (2). Les δίκαι apparaissent ainsi comme une manifestation de l'administration proprement dite de la justice. Ce sont les formules du droit primitif que le juge tient de Zeus lui-même et qu'il dispense aux particuliers, et cette notion des δίκαι jointe à celle des θέμιστες aboutit à un ensemble de jurisprudence constituant « un recueil traditionnel, anonyme et mystérieux qui a pris plus tard le nom abstrait de Thémis » (3).

De la répétition de ces sentences, la coutume et le droit coutumier s'est trouvé peu à peu formé. Le droit n'est pas né de l'idée purement spéculative de la justice, mais d'un certain nombre d'espèces réglées suivant l'inspiration divine. La notion fondamentale de la Diké réside dans l'idée d'exemple et de modèle (4). La valeur d'un jugement tiendra pour ainsi dire à ce que la mémoire des

---

que l'iniquité et la violence (ἀθεμίστια ᾔδη). Voir disc. de Nestor, *Il.*, II, 63-64 : « Ah ! sans doute, il est sans famille, sans foyer, celui qui se plait aux maux qu'entraînent les discussions intestines » et encore *Od.*, I, 25. Aristote cite le passage relatif aux Cyclopes dans *Polit.*, I, 1, 7, et dans *Morale à Nicomaque*, X, 9. Platon y fait également allusion aux *Lois*, III, p. 141, tr. Cousin. Theognis dépeignant la misérable condition des Mégariens sous le despotisme de Théagène (630-606 av. J. C.) dit ensuite (v. 53-54, Bergk).

...πόλις μὲν ἔθ' ἥδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,

οἵ πρόσθ' οὔτε δίκας ᾔδεσαν οὔτε νόμους. — La barbarie ne connaît pas plus Diké qu'Aidôs. Hésiode, *Op. et Dies*, 273 et sq.

(2) Grote, *loc. cit*, 320. *Il.*, XVIII, 508. Hésiode parle de jugements équitables, (tels que Zeus les dicte pour notre bien), δίκαι ἰθεῖαι, ailleurs de jugements mal rendus, δίκαι σκολιαί — Cf. Théophile « Ce que les Athéniens appellent δίκη, les Romains l'appellent *actio* ». Αἱ δίκαι signifient quelquefois tout simplement les tribunaux : c'est dans ce sens que le sycophante du *Plutus* d'Aristophane emploie cette expression (v. 859).

(3) Glotz, p. 21 et 239-248. Cf. Welcker, *Griech-Gotterlehre*, I, p. 700, Die Begriff θέμις und δίκη, θέμιστες und δίκαι fliezen in einander δικασπόλοι, οἵτε θέμιστας πρὸς Διὸς etc. — οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας (*Od.*, IX, 205).

(4) Ihering, *Esprit du droit romain*, I, 219.

hommes ne fournit pas d'exemples de décisions rendues jusqu'à ce jour en sens contraire. On connaît la théorie anglaise des cas ou des précédents, en vertu de laquelle les arrêts existent avant les principes et les distinctions. Un auteur, comme Sumner Maine, était ainsi mieux à même de comprendre qu'aucun autre le rôle joué dans l'antiquité par les thémistes (1). Aussi bien, aurons-nous plus d'une fois l'occasion de constater que l'autorité législative a eu sur le développement du droit hellénique une influence inférieure à celle du pouvoir judiciaire (2).

Il n'est pas inutile de voir comment s'exerçait ce pouvoir, d'après l'épopée homérique. Nous avons dit que le roi y était investi, en même temps que du sceptre, du droit de rendre la justice. Recevant de Zeus leur nom et leur mission (ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες), les princes « pasteurs des peuples » détiennent une sorte de pouvoir magique lié à la transmission de l'insigne royal (3). Les rois de l'époque homérique sont déifiés dans plus d'un passage de l'*Iliade* (4). Zeus n'était-il pas regardé comme le lointain ancêtre des rois de Pergame (5). Si Thémis descend de Poséidon, les deux dynasties de Sparte remontent à Héraklès. Toute leur puissance vient donc directement de l'Olympe *(Omnis potestas a Deo)*. Platon soutient,

---

(1) Nous ne saurions toutefois oublier le travail de Platner « *Notiones juris et justitiæ ex Homeri et Hesiodi carminibus explicitæ* » Marbourg, 1819. Voir notamment p. 35 et 55. Cet ouvrage a été traduit en allemand en 1820. Voir aussi Bernhoft, *Ueber die Grundlagen der Rechtsentwicklung bei den indogermanischen Volkern*, in *Zeitschrift f. vergl. R.* W. 1880, p. 283-85, *supra*, p. 151 et Kohler, *Rechtgeschichte und Weltentwicklung*, *eod. loc.*, 1881, p. 326, note 1.

(2) Hermann a retracé les phases de cette évolution dans une étude bien connue : *Ueber Gesetz, Gesetzgebung und gesetzgebende Gewalt inm griech. Alterthum*, dans *Abhandlungen der Gottinger Gesellschaft der Wissensch.* IV, 1849, p. 59 et sq.

(3) *Il.*, I, 78-83. I, 176 « les rois nourris par Zeus » IX, 97 98, XIX, 109-114, II, 203-205. Agamemnon et Ménélas appartiennent à la race la plus royale, γένος βασιλεύτερον, celle des Pélopides à qui le sceptre fait dans l'origine pour Zeus a été donné par Hermès (*Il.*, II, 101). V. *Od.*, III, 85, XI, 255. Hés. *Théog.*, 96. Callimaque, *Hymne à Zeus*, 79.

(4) *Il.*, IX, 156, XIII, 218.

(5) *Ibid.*, XX, 215 et Plut., *Thésée*, VI.

en effet, qu'un tel gouvernement implique une race supérieure à l'humanité (1). Aristote, recherchant les origines de la monarchie, voit, en ses premiers représentants, des bienfaiteurs de leurs contemporains, des initiateurs qui ont donné de l'impulsion aux arts de la paix et de la guerre, et qui ont groupé le pays autour de centres communs (2). Il dit, en effet, par ailleurs (3), que si les ancêtres des Athéniens se sont soumis à des rois, c'est peut-être parce qu'il était fort rare alors de trouver des hommes supérieurs, surtout dans des Etats aussi petits que ceux de ce temps là. Cette monarchie qui n'est pas sortie de l'élection, mais qui semble avoir été librement consentie par pure reconnaissance, possédait certaines attributions de quelque importance : d'après Aristote encore, les rois étaient chefs d'armée, juges souverains de tous les procès et maîtres de tout ce qui avait rapport au culte des dieux, là où le ministère des pontifes n'était pas indispensable. Cet *imperium* borné était, comme on le voit, mi-profane, mi-sacré (4). La prééminence royale ne paraissait s'accuser surtout qu'à la guerre, où l'on voit Agamemnon et Ulysse présider en personne aux sacrifices, aux rites expiatoires et aux cérémonies funéraires, à l'exclusion des prêtres et des devins comme Calchas. L'auteur de la *Politique* déclare que le soin des sacrifices publics de la cité n'appartient plus ici aux pontifes, suivant la coutume, mais à ces hommes qui tirent leur dignité du foyer national, ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσιν τιμήν. Tel est bien, en effet, le caractère le plus saillant de cette monarchie à laquelle les Grecs devaient vouer pendant si longtemps un culte quasi-religieux (5). De même, lors de la conclusion des traités, ce sont eux qui prêtent serment sur le corps des victimes, en suppliant les dieux de punir le parjure. C'est ainsi encore qu'Agamemnon, invoquant, au nom de toute l'armée, le ciel, le soleil, les fleuves et l'eau du Styx qui sont les gardiens du serment, engage la foi de la cité toute entière par cette sorte de

(1) *Legg.*, IV, p. 713. — *Polit.* 271 c. (Cfer Aristote, *Polit.* V. 1313 a.)
(2) *Polit.*, III, 9, 7. — Cfer. *Il.*, II, 204, IX, 97-98.
(3) *Ibid.* — 10, 7.
(4) Declareuil, p. 209.
(5) *Polit.*, VII, 5 p. 11. — Denys d'Hal., II, 165. V. Schœmann, II, 438.

consécration (1). Si nous signalions enfin avec quelques auteurs, qu'en temps de paix, le culte de la famille du βασιλεύς jouit d'une sorte de primauté sur ceux du voisinage, nous aurons, par là même, décrit à grands traits l'organisation de la royauté homérique dont les pouvoirs restent assez vagues et mal circonscrits.

Leist remarque qu'une pareille puissance ressemble un peu à celle de père de famille. Si l'on en excepte les princes de la lignée des Pélopides, dont l'origine se perdait dans un lointain fabuleux, il est clair que la monarchie du monde homérique n'a pas le moindre rapport avec les anciennes dynasties d'Assyrie ou d'Egypte et qu'elle ne rappelle en rien leur caractère despotique. L'institution de droit divin, l'idée que le respect, la fidélité et l'obéissance constitueraient des devoirs à rendre à un personnage revêtu de l'autorité supérieure, devoirs qui ne pourraient être altérés par aucun précepte, ni subordonnés à certains tempéraments comme dirait Bossuet, voilà bien des conceptions étrangères à l'âme hellène (2). Le peuple grec, dit Curtius, montre, dès le principe, une aversion décidée pour tout ce qui est illimité et absolu, et comme en obéissant aux princes, fils des dieux, il croyait se soumettre à un ordre de choses supérieur, la puissance royale est à son tour bornée par la loi et la coutume. On peut remarquer du reste tout de suite que les pouvoirs du roi sont contrebalancés par la présence d'un certain nombre de grands siégeant à ses côtés : dans l'exercice de ses fonctions. le roi se trouve en effet entouré d'un conseil des anciens ou gérontes, qui devaient occuper l'enceinte réservée des autels où avaient lieu les sacrifices, pour interpréter publiquement toutes les règles de droit (3). Nous les retrouverons tout à l'heure. C'est bien ainsi qu'Homère esquisse presque au début de son poëme de l'*Iliade*, la physionomie des

---

(1) *Il.*, XV, 36, 33 — III, 276-77, *Od.*, XII, 323.

(2) Voir du reste Aristote, *Polit.*, III, 9, 3, qui a soin de distinguer la royauté héllénique des monarchies asiatiques destinées par leur caractère despotique à régner, dans ces conditions sur des populations naturellement marquées du sceau de la servitude.

(3) Sur ce conseil du roi, v. *Il.*, II, 53, 404, IX, 70-75-422, qui parle en effet des γέροντες alors que dans d'autres passages il serait question des βασιλῆες qui assisteraient le roi (*Il.*, IX, 346. *Od.*, VI, 54).

βασιλεῖς. « Les rois fils de la Grèce tenant le sceptre dans leurs mains, gardiens des coutumes dictées par Zeus, rendent la justice ». C'est au monarque qu'incombe le soin de conserver intact le dépôt des institutions anciennes et sacrées.

Or, la plupart des auteurs qui ont écrit sur cette question, ont fait volontiers des rois de cette époque, les grands justiciers naturels de leurs sujets. Se fondant sur certaines affirmations d'Aristote ou d'Hésiode (1), ils ont admis, sans preuves sérieuses à l'appui que, dans la période héroïque, toute justice émanerait expressément du roi. Zeus aurait conféré au roi le pouvoir judiciaire, en même temps que la puissance publique. Fustel de Coulanges, comme Thonissen et Gilbert répètent à l'envi, dans ce sens, que les pasteurs des peuples délégués de Zeus, exerçaient la justice en son nom et en détenaient, pour ainsi dire, le monopole (2). C'est encore commettre un nouvel anachronisme, que peut expliquer facilement quelque vague association d'idées, le souvenir des *Juges*, par exemple, qui furent chez les Hébreux, les précurseurs de la royauté. C'est, en tout cas, transporter à tort dans ce domaine, nos conceptions modernes sur le rôle de l'Etat.

Sans doute l'on peut induire probablement de quelques données précises relatives à certaines de leurs attributions que les βασιλεῖς auraient eu plénitude de juridiction en matière sacerdotale. Ayant un droit de surveillance générale sur la religion officielle de l'Etat, ils pouvaient connaître, semble-t-il, de toutes les affaires litigieuses qui intéressaient le culte et faire respecter par suite les coutumes qui se rapportaient aux institutions religieuses. Ceci résulte d'ailleurs du texte d'Aristote déjà signalé qui place à côté des rois, comme prêtres de la cité, les archontes et les prytanes : or ces personnages, en tant qu'héritiers directs de l'autorité religieuse reconnue autrefois aux souverains, se trouvèrent posséder une certaine compétence dans les procès ayant trait aux

(1) *Polit.*, *loc. cit.* — *Trav. et Jours*, v. 122-248 et sq.

(2) *Cité antique*, 296 — *Droit pénal de la rép. athén.* p. 17 — *Handbuch der griech. Staats*, II, 1885 p. 339. Nous empruntons ces citations comme beaucoup d'autres choses aux articles de M. L. Bréhier, *La royauté homérique et les origines de l'Etat en Grèce*, in *Rev. hist.*, janvier et juillet 1904.

actes d'impiété et de violence qui portaient principalement atteinte à la sainteté des mystères (1).

Nous avons ajouté plus haut que le roi était généralissime en temps de guerre : à cet égard, il jugeait en pleine campagne tous les délits commis par ses soldats ; c'est ainsi qu'Homère décrit quelque part un camp installé au milieu d'une ville assiégée, et qu'il se sert du terme de θέμις pour désigner l'endroit où le roi donne ses ordres et statue comme magistrat dans les affaires de ce genre (2).

D'une manière générale encore, le βασιλεύς avait le pouvoir et le devoir de s'opposer à toutes les violations du droit, lorsque les hommes, dit un passage de l'*Iliade*, « essaient de faire fléchir ou de forcer les coutumes, et s'écartent de la justice sans craindre la vengeance des dieux » (3). Hésiode fait également allusion à ces interventions ou tentatives de conciliation qui émanent si souvent de la volonté du βασιλεύς C'est à un titre analogue que les rois pouvaient être choisis par un plaideur pour rendre à l'occasion une sentence d'arbitrage. Les anciens peuples devaient s'en remettre, de préférence, du soin de régler leurs difficultés, aux individus qui jouissaient d'une certaine réputation de prophète et

---

(1) Voir *infra*, ch. XVII. Par l'archonte, nous entendons l'archonte roi (ὁ λαχὼν βασιλεύς). Ce personnage présidait l'Ariopage et les tribunaux où étaient jugées les causes d'impiété et d'homicide (Ephètes-Héliastes). Il fut tout comme le roi moins un pontife possédant une certaine autorité doctrinale qu'un gardien légal de la religion. Cfer. Hauvette-Besnault, *De archonte rege*, Paris, 1881.

(2) *Il.*, XI, 807.

(3) *Il.*, XVI, 368-388. Hésiode, *Œuvres et Jours*, 238-257-262. Un vieux poète représente ces rois augustes assis ensemble sur l'agora, pour rendre la justice (Γεραοὶ βασιλῆες, ἥμενοι εἰν ἀγορῇ, κόσμος λαοῖσιν ὁρᾶσθαι, *Epigrammes d'Homère*, XIII, 3). M. Glotz oppose d'une manière très ingénieuse (p. 241 et la note 3) les juges qui ne font que κρίνειν θέμιστας, c'est-à-dire qui innovent et créent aux juges modèles qui mettent avant tout dans le plateau de leurs balances un certain nombre de décisions antérieures judicieusement accumulées. Les σκολιαί δίκαι constituent ainsi l'antithèse des ἰθεῖαι δίκαι. La partialité des juges c'est l'ἀρωγή, expression bien suggestive quand on la rapproche du terme d'ἀρωγοί, auxiliaires, ces défenseurs des parties dont nous parlons plus bas.

de devin. D'ordinaire, la volonté des parties se portait sur ces vieillards vénérables et éclairés (καλοκάγαθοι) dont parle la *Politique* d'Aristote, ou sur un puissant chef de tribu. Souvent un aède de passage, un voisin, un homme de bonne volonté quelconque était requis dans ces occasions (1). Il y a dans l'histoire d'Hérodote une anecdote bien significative à ce sujet. Du temps où les Mèdes vivaient divisés en bourgades, un certain sage s'était acquis une grande notoriété en rendant des sentences dans toute la contrée. Déjocès — c'était son nom — se servit de sa popularité comme d'un marchepied, pour parvenir. Aspirant depuis longtemps à la royauté, il faisait paraître, dit Hérodote, dans toutes ses actions, de la droiture et de la justice. Sa manière d'agir conformément aux règles de l'équité, lui valut la confiance des bourgades voisines qui accoururent à son tribunal, et ne voulurent plus, dans la suite, d'autre juge que lui. Mais la foule des clients augmentait tous les jours, grâce à l'idée que l'on s'était faite de l'excellence de ses jugements. Lorsqu'il se vit débordé par les affaires, il crut devoir refuser son ministère aux plaideurs. Le moment était mûr, le peuple n'accepta sa démission que pour le proclamer roi d'une seule acclamation.

Il était naturel que les rois environnés du prestige que l'on sait, fussent sollicités de remplir cette fonction qui revêtait alors, de leur part, un caractère plus religieux encore, puisque le βασιλεύς est le conservateur des coutumes confiées par Zeus. Les textes de l'*Iliade* représentent fréquemment des scènes de ce genre. Le peuple se presse dans l'agora où deux plaideurs demandent qu'on mette un terme à leur différend. Le roi qui est assisté du conseil des gérontes, quitte, en s'asseyant, sa couronne, insigne de ses fonctions. On voit par ces détails, qui perdent de leur importance à une première lecture, que le souverain n'entend accomplir ici qu'un acte de juridiction gracieuse : il ne fera pas œuvre, peut-on dire, de puissance publique. Dans le procès que représente au XVIII[e] chant du poème le *Bouclier d'Achille*, les δικασπόλοι ou ιστόρες, devant lesquels les parties viennent exposer leurs griefs, se lèvent chacun à leur

(1) Comp. Declareuil, *loc. laudat.*, p. 196-210.

tour, et, le sceptre en main, prononcent une sentence, ἀμοιϐηδὶς δὲ δίκαζον (1). Par ses murmures ou ses approbations, la foule qui fait cercle (λαοί) semble en avoir provoqué la détermination. C'était en effet une habitude des plaideurs d'appeler devant le tribunal le plus grand nombre de connaissances possible pour les faire manifester en leur faveur. L'on voit, par exemple, Télémaque dans l'*Odyssée*, se plaindre auprès du peuple des injustices commises par les prétendants ; les débats prennent une tournure plutôt extra-judiciaire, comme on le comprend facilement : l'élève d'Athéna cherche des alliés, non des juges (2). Ces auxiliaires s'appellent les ἀοσσητῆρες, traduisez ceux qui volent au secours de quelque personne en danger (3).

Il est encore un point que nous ne pouvons omettre, car l'attention des commentateurs s'y est fixée depuis longtemps. Plusieurs passages des poèmes homériques parlent de deux talents d'or placés devant les juges et destinés à récompenser l'auteur du meilleur jugement :

Κεῖτο δ'ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα,
τῷ δόμεν, ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι (4).

---

(1) *Il.*, XVIII, 497 à 508. Il faut bien remarquer que plus d'un commentateur traduit différemment le vers 506. — τοῖσιν ἔπειτ' ἤϊσσον, ἀμοιϐηδὶς κ. τ. λ. Ce passage ne s'entendrait pas des vieillards, mais des plaideurs eux-mêmes qui « ayant saisi les sceptres, s'avançaient tour à tour et plaidaient » Δικάζειν signifie alternativement rendre la justice et plaider. La même question se pose sur les vers suivants. M. Declareuil, p. 225, qui signale ces difficultés est fort embarrassé pour conclure. Remarquez ce terme d'ἵστωρ, c'est celui qui sait, qui connaît *la loi*, d'où juge (cf. *Il.*, XXII, 486) Pierron, dans son édition de l'*Il.*, II, 254, traduit ἐπὶ ἵστορι : *apud cognitorem*. M. Glotz observe que le nom du juge homérique est à rapprocher d'ἱστορία, celui du juge gortynien μνήμων de Mnémosyne. Télémaque s'adresse de préférence à Nestor sur telle question controuvée, parce que Nestor qui a vu trois générations l'emporte sur tout autre par la connaissance des δίκαι (*Od.*, III, 244). Cf. Hofmeister, *Die Gerichtsscene im Schild des Achill*, in *Zeitsch. für vergl. Recht.*, t. II, 1879, p. 443-458.

(2) Glotz, 16, *Od.*, II, 64-71, 239-241, XVI, 376-382.

(3) *Od.*, XXIII, 118-119. IV, 165. *Il.*, XV, 254.

(4) 507-508. Cette solution nous semble imposée par les scholies qui font des γέροντες les juges auxquels est remis l'examen de la cause et qui prononcent la sentence. Sur la βασιλέυς siégeant comme arbitre, voyez au surplus *Il*, IX, 155-156-297-98, XVI, 42. *Od.* XI, 569, XIX, 108 et sq.

Beaucoup ont pensé qu'il s'agissait ici d'un véritable enjeu remis à celui des plaideurs qui aurait réussi à démontrer le plus clairement la justice de sa cause. On peut faire valoir en faveur de cette interprétation la haute ancienneté des promesses réciproques par lesquelles deux ou plusieurs personnes qui allèguent des prétentions contraires, s'engagent à payer une certaine somme à celui qui aura raison. Avant de posséder une jurisprudence basée sur le *mos majorum*, les législations primitives ont dû connaître l'usage du pari qui « a ce double avantage de fournir un succédané de dommages-intérêts et de permettre à celui qui le propose de mesurer le degré de confiance que l'adversaire place en la bonté de sa cause » (1).

Mais, demanderons-nous, à l'époque homérique, la notion des θέμιστες n'est-elle pas exclusive de celle du pari? Sans doute l'on ne connaît pas encore de coutumes, pas plus que de juridictions proprement dites. Cependant il y a quelque rudiment d'ordre public. Le sentiment confus commence à percer qu'un individu ne doit pas se faire personnellement droit à lui-même et qu'il ne peut être à la fois arbitre et partie dans sa propre affaire. La justice purement privée, celle qui est bien près d'être la négation de toute justice est refoulée de plus en plus par les mœurs et l'opinion publique. Le fait que les particuliers prennent l'habitude de solliciter une consultation, voire même une décision d'un tiers, la possibilité de l'arbitrage en un mot, révèlent une civilisation plus avancée. Nous sommes dans la période des aèdes qui est littéralement l'âge théologique. Deux solutions plus plausibles pourraient dès lors être proposées avec une égale chance de succès. Il est permis de supposer que les talents d'or versés aux débats seront finalement adjugés à Zeus qui, par l'organe du δικασπόλος vient de mettre heureusement un terme au litige engagé. La somme sera pratiquement encaissée par le trésor du roi, grand prêtre de la cité. D'autres disent que les juges reçoivent de véritables honoraires

(1) Declareuil, p. 169. C'est aussi le sentiment de Schœmann, I, p. 35 et la note qui voit dans cet enjeu quelque chose d'analogue à la παρακαταβολή du droit attique. Comp. dans ce sens la procédure du *sacramentum* en droit romain, in Gaïus, *Inst.*, IV, 13.

dans toutes les affaires sur lesquelles ils ont eu à statuer. Nous partagerions tout à fait cette manière de voir. Le roi remplit bénévolement un office appelé à devenir avec le temps un service public. il a donc droit à une rétribution de la part des plaideurs (1). Il est du reste dit, chez Homère, que les Lyciens à Bellérophon accordent à leur βασιλεύς une sorte de liste civile consistant dans le revenu de certains biens du domaine public. Il en était ainsi à Rome où l'institution de la royauté a suivi en cette matière une évolution identique. On retrouverait au surplus ces mêmes détails de procédure dans la constitution de l'arbitrage public en Grèce au v[e] siècle.

Le procès terminé, il ne faut pas parler d'une force exécutoire qui serait attachée de plein droit à la sentence. L'arbitre par définition ne contraint personne; le jugement qu'il a prononcé n'a d'autre signification que de refléter sa religion personnelle, telle du moins qu'il a pu se la former sous l'inspiration de Ζεύς θεμιστίος.

(1) M. Dareste, *Annuaire des ét. gr.*, *Un passage de l'Iliade*, 1884, p. 90 et sq, avait fait remarquer à l'encontre de la thèse de Schœmann que le tribunal intervient pour régler les conditions d'une transaction entre les parties : on ne peut pas dire dès lors que l'un gagne, ni que l'autre perde. Le savant auteur a depuis changé d'avis et s'est rangé du côté de ceux qu'il combattait autrefois. Voyez *Nouv. études d'hist. du droit*, page 8. Il signale toutefois que la comparaison faite avec le *sacramentum* ou la παρακαταβολή n'est pas complète, puisque dans les deux cas, la somme consignée profite toujours à l'Etat et non à la partie sortie victorieuse du procès. Θέμιστες, nous l'avons déjà dit, ne répondent pas seulement au sens de jugements ou d'oracles, mais embrassent d'une manière générale tout ce qui a rapport à l'administration de la justice : aussi cette locution est-elle employée quelquefois pour désigner des tributs ou impositions établis par la royauté et plus spécialement dans l'espèce présente, les droits de justice qu'il y a lieu de consigner au Trésor. C'est ainsi qu'Homère parle souvent des grasses prébendes des rois (λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας, par exemple, dans *Il.*, IX, 156). On connaît d'autre part l'épithète qu'Hésiode accole au mot des βασιλεῖς qui jugent sans souci du droit, ce sont les mangeurs de présents (βασιλῆας δωροφάγους) *Tr. et Jours*, 38 — Hild., art. Justitia, in *Dic. des Ant.*, p. 778, remarque que les θέμιστες qui constituent des redevances d'un caractère obligatoire s'opposent aux δωτίναι, dons volontaires par lesquels les subordonnés témoignent leur déférence aux maîtres de la terre.

En travaillant surtout à réaliser la plus parfaite équité entre les parties, il n'a fait que se conformer à une obligation purement morale. Sa mission est achevée puisqu'il a dit le droit. Ses pouvoirs ne vont pas au-delà : il n'a rien prétendu imposer par la force. Le roi lui-même ne se reconnaît le *jus vitæ necisque* que lorsqu'il siège en qualité de juge disciplinaire au milieu des camps. L'opinion publique de jour en jour plus sévère pour les plaideurs qui se refusent de satisfaire à la décision rendue, le serment que les parties ont pu prêter avant de se lier devant l'arbitre, ce sont autant de garanties naturelles susceptibles de donner aux sentences une autorité morale suffisante et d'en assurer la complète exécution.

Nous avons par là même succinctement esquissé l'étude du rôle de la royauté homérique à propos de laquelle on a si imprudemment parlé d'une organisation judiciaire, peut-être aussi d'une jurisprudence qui en serait issue (1). Tout examiné, les prérogati-

(1) Nous faisions allusion tout à l'heure à la royauté romaine. De même que les chefs de tribus de la Grèce et de l'Inde (cf. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 105) les premiers rois de Rome investis de l'*imperium* n'ont pas eu davantage de ce chef plénitude de juridiction civile et criminelle. Le pouvoir militaire et la *jurisdictio* constituaient deux choses bien distinctes à l'origine. Dans les fragments qui nous restent du livre V de la *République* de Cicéron (p. 2) on lit que les particuliers soumettaient aux rois les questions juridiques (quod jus privati petere solebant a regibus), car quoi de plus royal que de proclamer les règles de l'équité, ce qui comprenait l'interprétation du droit (regale, quam explanationem æquitatis; in qua juris erat interpretatio). « Nec vero quisquam privatus erat disceptator, aut arbiter litis : sed omnia conficiebantur judiciis regiis ». Ainsi ni juges, ni arbitres privés à cette époque : les parties n'avaient d'autres ressources que de faire intervenir le roi dans leurs affaires litigieuses. Seul le roi statuera en arbitre, comme organe de l'équité. La suite du texte porte que si Numa remplit consciencieusement ses fonctions en observant cet usage (hunc morem) des anciens rois de la Grèce, ses successeurs au pouvoir, sans renoncer à cette charge pacifique, donnèrent plus d'attention au droit de la guerre. Chose curieuse, on a cependant tablé sur des textes aussi clairs, comme le remarque Declareuil, p. 217, pour soutenir que l'organisation judiciaire existait déjà du temps des rois (cf. Tite-Live, I, 40, et Tacite, *Ann.*, III, 26). Cf. Girard, *Histoire de l'Organisation judiciaire des Romains*, I, 1901, p. 14 et sq.

ves royales restent en somme bien minces et semblent faire de ces personnages, moins les maîtres directs que les censeurs ou conseillers de leurs sujets. Les rois des poèmes homériques devaient surtout agir sur le peuple par leurs exemples et leurs hautes qualités civiques (1). Les attributions politiques paraissent leur avoir échappé de bonne heure, soit qu'ils aient renoncé d'eux-mêmes à ce pouvoir, soit qu'ils se le virent enlever par la violence. Aristote, qui se pose ces points d'interrogation, constate, ainsi que Plutarque, qu'on ne leur laissa que le soin de la religion et des sacrifices (2). La royauté ne fut plus qu'un sacerdoce, dit Fustel de Coulanges (3). Sa juridiction limitée aux affaires militaires apparaît comme essentiellement domestique. Nous comparions plus haut cette puissance à celle du père de famille. En droit, nous avons même pu traduire tout ceci en disant que la justice exercée par le βασιλεύς équivalait plutôt à un arbitrage. Il vaut la peine d'en rechercher les causes : c'est au fond toute la question des origines du droit coutumier.

II) Au livre IV de la *Cité antique*, Fustel de Coulanges en a magistralement retracé l'évolution dans ses grandes lignes. On sait qu'il y décrit la famille des premiers âges ou patriciat, son culte, ses prêtres, ses magistrats. La cité à l'origine est constituée simplement par la réunion des chefs de clan, des γένη. Aristote, au début de la *Politique*, appelle cette sorte de fédération le bourg (κώμη) ou mieux encore une colonie naturelle (κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκος ἐστίν); les groupes composant ce village, dit-il en citant d'autres auteurs, ont sucé le lait de la famille, les membres de l'agglomération sont frères nourriciers (4). C'est la communauté bien connue qui se forme un peu partout entre ceux qui ont même

(1) V. Hésiode, *Théog.*, 81, 90.

(2) *Polit.*, III, 9, 8. Plut., *Quæst. rom.*, 63.

(3) *Cité antique*, p. 284. Cf. Robiou, *Questions homériques*. III, *Institutions et coutumes de la Grèce aux temps héroïques, comparées à celles des divers peuples aryens*, in *Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes* (section des sciences historiques et philol., 27e fascicule).

(4) *Polit.*, I, 1, 7. Comp. Suidas (V° Ὀργεῶνες, Philochore, F. H. G., I, fr. 94), qui nous apprend que chaque phratrie (ensemble comprenant 30 γένη) embrasse nécessairement deux classes d'individus, les ὀργεῶνες et les

huche et même crèche (ὁμοσπίυοι-ὁμόκαποί). La base de l'ensemble est le γένος très certainement analogue à la *gens* romaine qui est fort restreinte puisqu'elle ne comprend ni les bâtards, ni les esclaves affranchis, pas plus que les étrangers et les clients, ces derniers du moins en principe. On pense que dans un seul bourg le nombre des familles se ramenait à peu près invariablement à une seule.

Chacun de ces clans forme un foyer sous l'autorité de son *pater* qui exerce la triple autorité de maître, de juge et de pontife. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'aucun membre de la famille ne jouit dans ce gouvernement d'une complète indépendance. Le fils aîné n'est pas même citoyen du vivant du père; ce n'est qu'à la mort du chef de famille que sa personnalité se développe et qu'il pourra exercer seul, à l'exclusion de ses frères, en même temps que ses droits de famille, tous les droits politiques qui appartiennent aux habitants de la cité (1). On n'ignore pas d'ailleurs qu'avant cette date il était non seulement héritier nécessaire *(heres suus)* de son père, mais encore et surtout copropriétaire du patrimoine familial (πατρῷα). On a quelquefois rapproché très heureusement la théorie de certains principes universellement admis dans la législation hindoue et suivant lesquels le droit de propriété s'acquiert par la naissance, le patrimoine étant un bien commun au père et au fils. Ainsi, dit le droit de Manou, l'aîné prend possession du patrimoine entier et les autres frères vivent sous son autorité comme s'ils vivaient sous celle de leur père. Le fils aîné acquitte la dette envers les ancêtres, il doit donc tout avoir (2). L'enfant

---

ὁμογάλακτες, οὓς γεννήτας καλοῦμεν ; tandis que ces derniers sont frères de lait et parents par le sang, les précédents sont ceux dont la parenté avec les γεννῆται est si ancienne qu'elle a fini par s'oublier. Dans ce sens encore Pollux, VIII, 111 : οἱ μετέχοντες τοῦ γένους — γένει μὲν οὐ προσήκοντες, ἐκ δὲ τῆς συνόδου οὕτω προσαγορευόμενοι.

(1) Cependant la rigueur du droit primitif perdit rapidement du terrain. Une majorité fut fixée à dix-huit ans, deux ans avant la majorité politique. Si l'on en croit même Aristote, *Polit.*, VII, Solon aurait arrêté à seize ans la majorité civile. — Voir note suivante.

(2) *Lois de Manou*, IX, 105, 107, 126. L'aîné fera la prière, disaient les anciens Aryas, il a été engendré pour l'accomplissement du devoir envers les

nouveau-né, d'après Plutarque, devait recevoir aussitôt à sa naissance un des lots qui composaient le territoire de l'un des citoyens. Ce lot doit s'entendre, comme le contexte le prouve, non d'une parcelle de terrain quelconque, mais du lot de son père (1). Il est évident que ce cas ne se présentera jamais pour l'enfant issu du concubinat puisqu'il n'y a plus de communauté religieuse entre le chef de famille et lui et que la puissance paternelle ne peut résulter d'une telle naissance (2). Télémaque comprend ainsi la situation dont nous venons de parler quand il remarque qu'Ulysse thésaurise moins pour lui-même que pour son fils (3). Et c'est une pensée qui revient à chaque instant dans Homère. « Aux yeux d'un père, ses fils sont avant tout les hommes à qui seront dévolues ses propriétés ». Ainsi que le dit Eschyle, un lien indissoluble enchaîne la famille

---

ancêtres, les autres sont nés de l'amour. Le droit grec aurait donc consacré comme la législation hindoue le droit d'aînesse. Le privilège de l'aîné connu sous le nom de πρεσβεία subsistait encore au temps de Demosthène (*Pro Phormione*, § 34). M. Caillemer, *Le droit de succession légitime à Athènes*, p. 30 et sq., a combattu cette thèse par des arguments qui ne laissent pas d'ébranler. On s'est fondé sur le passage de Dém. précité pour soutenir que l'aîné jouissait d'un droit de préciput en ce sens qu'il pouvait choisir parmi les lots héréditaires celui qu'il préférait. Mais il faut tenir compte que ce droit ne lui appartient jamais qu'en vertu d'un testament fait en sa faveur : or, le père aurait pu aussi bien avantager les puînés. (Voir encore du savant auteur une étude sur *le droit de tester à Athènes*, in *Ann. des études grecques*, 1870, p. 34). Ailleurs ce privilège de choisir un lot n'impliquait pas un droit si considérable qu'on put le dénommer πρεσβεία. La loi voulait en effet que les parts de tous les enfants fussent égales « Τοῦ νόμου κελεύοντος ἅπαντας τοὺς γνησίους ἰσομοίρους εἶναι τῶν πατρῴων ». (Isée, *De Philoct. heredit.*, § 25). Un passage d'Homère souvent cité (*Od.*, XIV, 209) suppose un partage entre les fils d'un riche Crétois : le poète parle d'un tirage au sort, ἐπὶ κλήρους ἐβάλοντο. Pareille opération fournit la meilleure preuve que les parts étaient égales; (cfer Guiraud, p. 98). Après cela, il ne faut pas attacher plus d'importance au vers d'Homère.

.....πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται. *Il*, XV, 204.

(1) Plut., *Lycurgue*, 16. Pour ce qui suit, Guiraud, p. 54 et Cl. Jannet, *Les institutions sociales et le droit civil à Sparte*, p. 82-86.

(2) Strabon, X, 4, 20.

(3) *Od.*, XX, 264-65.

(4) *Il.*, V, 164.

à la maison. Qui peut, sinon par la violence, chasser à jamais son fils de la demeure du père (1).

La religion fortifie puissamment ce lien dont parle le grand tragique en assurant l'unité et l'indivisibilité des familles patriarcales. Une ancienne loi d'Athènes en fournit la preuve : pour faire partie de la cité à titre de membre actif il fallait posséder un culte commun. Etre admis parmi les citoyens c'est μετεῖναι ἱερῶν, c'est entrer en partage des choses sacrées (2). Nous n'avons pas à insister sur cette religion du foyer, si pure et si éloquente en sa simplicité, la plus belle assurément qui fut jamais, la seule authentique et durable (3). Foyer éteint et famille éteinte avaient passé de bonne heure pour synonymes (4). Tout le monde sait qu'il n'y a pas de plus grand malheur auprès de la *gens* gréco romaine que l'extinction d'une race, soit d'un γένος, soit d'une simple famille (ἐρημία οἴκου). Un pareil événement implique, en effet, comme conséquence immédiate l'interruption des sacrifices héréditaires (ἱερα καὶ ὅσια) et des cérémonies funèbres (τὰ νομίζομενα) : les plaidoyers d'Isée tout empreints d'un accent religieux particu-

(1) *Agam.*, 1565-66.

(2) Décret relatif aux Platéens, dans Dém., *in Neær.*, § 104. F. de Coul., 227. Dans la δοκιμασία ἀνάκρισις ἄρχοντων on demandait a tout postulant aux fonctions d'archonte s'il possédait un dieu domestique, des autels d'Apollon πατρῷος et de Ζεὺς ἕρκειος, s'il célébrait le culte des ancêtres, s'il avait un tombeau de famille, s'il accomplissait régulièrement les sacrifices et remplissait ses devoirs envers les morts (cf. Xénoph., *Mém.*, II, 2, 13). Le résultat de l'examen pouvait être une déclaration d'indignité (F. de Coul., *Mém. sur le tirage au sort, Nouvelle Revue historique de droit fr. et étr.*, 1878, p. 618). On voit par ce sommaire des questions proposées, le caractère religieux et aristocratique de l'institution. Au lieu de se préoccuper des capacités intellectuelles et politiques du candidat on ne voulait que s'enquérir de ses origines et de sa religion.

(3) Sur l'ἑστία ἐσχάρα ou l'autel sur lequel brûle le feu sacré, V. *Il.* XI, 774. *Od.*, VI, 59, XIV, 159, XXII, 364. On sait que Platon compare nos parents à des statues vénérables qui sont comme les dieux protecteurs du foyer; ces statues ne sont pas inanimées, elles appellent sur nous les faveurs du ciel. L'amour filial est un culte et une véritable piété. *Lois*, XI, 931 d et sq. Otf. Müller, *Die Dorier*, II, p. 192.

(4) Eschyle, *Choéph.*, 629, *Agam.*, 1056.

lièrement sincère y font d'assez fréquentes allusions (1). La tradition sainte, les rites, les paroles sacramentelles, les formules puissantes qui déterminaient les dieux à agir, tout cela, dit admirablement F. de Coulanges, ne se transmettait qu'avec le sang. Ce ne fut que peu à peu et par voie d'adoptions véritables que les serviteurs, les esclaves habitant sous la tutelle du patriarche et l'ensemble de la clientèle furent admis à participer au culte des ancêtres (2) et virent ainsi leur sort lié à celui de ces dynasties vénérables, riches de traditions religieuses et de souvenirs héroïques. Ferons-nous du reste remarquer qu'il convient de parler en ces matières d'une parenté agnatique quelque peu fictive et légendaire. Platon fait naître avec raison la parenté des γένη de la communauté des mêmes dieux domestiques, ξυγγένειαν δὲ καὶ ὁμογνίων θεῶν κοινωνίαν (3). Il n'est pas une famille qui n'ait ses rites particuliers et sa manière propre de célébrer la commémoration des ancêtres. Plus spécialement le γένος honore les héros dont il croit descendre, puis il a son culte domestique particulier (ἱερεὶς κατὰ γένος) (4). C'est ainsi qu'à Chios la famille des Klytides se recommandait de Zeus Patroïos, tandis que les Basilides

(1) Voyez par ex. *Success. de Nicostr.*, § 19 — d'*Astyphile*, § 7 et 36 « ἐπὶ τοὺς βωμοὺς τοὺς πατρῴους, ἐπί τε τὰ μνήματα ἰέναι καὶ ἐπὶ τὰ ἱερὰ » — d'*Apollodore*, § 30. Aussi comme le dit Isée dans ce dernier texe (*adde* Dém., *C. Macartatos*, § 75), l'archonte éponyme sera-t-il chargé de veiller à ce que la maison ne soit pas déserte et probablement aussi de pourvoir, par une sorte d'adoption posthume, à la transmiesion de l'héritage et du culte menacé de s'éteindre, en choisissant l'héritier parmi les *gennètes* et les *orgéons* du défunt (comp. Cic., *de legibus*, II, 9, 18-19. Gaïus, IV, 55). Sur cette existence des anciens Hellènes, cfer Pollux, VIII, 3, Denys d'Halicarnasse, II, 9, Diodore, I, 28, mais surtout Thucydide, I, 10, « κατὰ κώμας τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ » — II, 16, τῇ τε οὖν ἐπὶ πολὺ κατὰ τὴν χώραν αὐτονόμῳ οἰκήσει μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι, καὶ ἐπειδὴ ξυνῳκίσθησαν, διὰ τὸ ἔθος ἐν τοῖς ἀγροῖς... πανοικησίᾳ γενόμενοι τε καὶ οἰκήσαντες κ. τ. λ. La guerre de Péloponnèse vit la disparition de cet état de choses : les Athéniens abandonnèrent alors ἱερὰ ἃ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀρχαῖον πολιτείας πάτρια.

(2) Signalons en passant que les esclaves ne furent jamais exclus en principe, dans le droit attique, des cérémonies religieuses et des sacrifices publics. Dém., *Contre Néér.*, § 85.

(3) *Lois*, V, 729 c.

(4) Ou ἱερωσύνη πάτριος ou encore πατρική. Platon, *Lois*, VI, p. 759 b.

d'Ephèse s'étaient placés sous la protection de la Déméter Eleusinienne. Les Branchides à Milet invoquaient le patronage d'Artémis tout en possédant encore d'après Hérodote des autels consacrés à Apollon Didyméen. La célèbre famille des Eupatrides avait un sanctuaire érigé sous le vocable de Zeus Ἕρκειος et d'Apollon Patroos. Les Hésyclides qui en constituaient une des ramifications les plus importantes possédaient le sacerdoce héréditaire des Σεμναὶ θεαί des Euménides (1). Les *Lois* de Platon nous représentent ces chefs de γένη comme autant de rois se gouvernant ensemble (2). Nous savons du reste que plus d'un individu prit au nom de sa gens le titre de βασιλεύς, tels les Nélides à Athènes et les Penthilides de Mitylène. Ainsi qu'on le voit, en regard de la famille royale se dresse une véritable aristocratie de féodalité correspondant aux *gentes* romaines et dont l'*Odyssée* appelle alternativement les grandes têtes βασιλεῖς ou ἄνακτες (3). Ces familles ont leur descendance divine et certains privilèges de sacerdoce en l'honneur du même dieu reconnu comme l'auteur présumé de la race. Beaucoup de clans en effet n'avaient de

(1) Schol. de Soph., *Œdipe à Colonne*, 489. Il ne faut pas oublier que les Grecs ne connurent jamais de classes sacerdotales dans l'acception rigoureuse que nous donnons à ce mot. Les prêtres ne formaient point une caste de citoyens à part, ayant leurs occupations propres et évitant de se mêler aux autres familles. Rien de bien tranché ne les séparait de la société et leurs fonctions fussent-elles à vie, n'étaient point incompatibles avec des occupations profanes et le métier des armes. Il se constitua simplement, dans divers lieux, des familles sacerdotales jouissant du droit exclusif de fournir les prêtres de tel ou tel temple. Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, *Mém. de l'Institut*, 1904. V. Tœpffer, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889.

(2) *Ibid.*

(3). Les textes homériques montrent déjà l'autorité de l'ancien βασιλεύς vaillante et ébranlée par cette puissance de la noblesse sans laquelle le roi ne peut plus gouverner et rendre la justice. Il y avait dans l'île de Schéria treize βασιλεῖς — le roi Alkinoos n'y était que « primus inter pares ». Le roi n'était pas seul roi (F. de Coulanges, p. 283). A Eleusis, l'hymne à Déméter célèbre les chefs qui « commandent au peuple et défendent les remparts de la cité par la sagesse de leurs lois et de leurs sentences » V. *Od.*, I, 245-248, XVI, 122-125, XXI, 346-348 ; cfer *Il.*, IX, 97-102. Parmi ces chefs, on connaît Triptolème, Dioklès, Polyxène, Eumolpos, ancêtres des Eupatrides et des Eumolpides. — Bréhier, *loc. cit.*

commun que le culte du personnage qui a donné son nom à la *gens*. Celle qui prétendait descendre directement des héros fils des Dieux (ανδρῶν ἡρώων θεῖον γένος) n'était pas loin de se considérer comme constituant à proprement parler le γένος par excellence auquel plusieurs clans se seraient rattachés dans la suite indirectement. Comme le dit très bien Grote, l'idée de la *gens* impliquait la croyance à un premier père commun divin ou héroïque que l'on peut exactement appeler fabuleux, mais qui était accréditée parmi les membres du clan lui-même et servait pour ainsi dire de trait d'union important entre eux (1). A côté de la parenté naturelle, avons-nous dit, s'était établie de la sorte une parenté fictive. La langue devait marquer bientôt d'expressions différentes l'une et l'autre famille. C'est ainsi que les membres de la phratrie, ce sont les phratores ou frères — ce mot dérivant du sanscrit *bratar* qui correspond à un certain nombre de locutions équivalentes dans toutes les langues, — mais ἀδελφός a fini par prévaloir pour désigner la parenté naturelle, tandis que l'autre dénomination ne devait plus concerner que les seules personnes unies par cette parenté légendaire née de la croyance aux mêmes cultes pratiqués.

D'une manière générale, il faut savoir que chaque γένος comprend toutes les personnes descendant par les mâles de l'auteur commun, les fils adoptifs et les femmes de familles étrangères introduites dans le clan par le mariage (2). Le γένος forme une véritable corporation qui a son patrimoine propre, ses magistrats, ses prêtres, son administrateur dans la personne du chef de famille auquel sont confiées par décrets certaines missions. Les membres du groupe tiennent leurs assemblées générales dans des locaux particuliers où ils procèdent à l'élaboration des statuts touchant aux sacerdoces patrimoniaux, à la gestion du patrimoine familial ainsi qu'à la réception des nouveaux venus au sein du γένος. Qu'il s'agisse du reste de nouveaux nés ou d'in-

---

(1) Grote, IV, 98 et sq.

(2) Voir pour ce qui va suivre l'article γένος de M. Lécrivain dans le *Dict. des antiquités*.

dividus qui demandent à faire partie de la famille, les associés du γένος sont toujours appelés à voter sur l'admission ou le rejet d'une semblable demande. Les orateurs attiques qui nous ont rapporté l'existence des droits coutumiers de certaines γένη à Athènes, Isée par exemple, ont quelquefois rappelé les règles concernant l'admission à la vie légale de tout individu par décision du γένος. Qu'un homme présente un enfant né de lui ou adopté, dit Isée, il doit prêter serment sur les chairs des victimes (κατὰ τῶν ἱερῶν), en déclarant que l'enfant présenté a pour mère une femme athénienne et que sa naissance est légitime. Peu importe que cet enfant soit son fils par naissance ou par adoption. Le vote ne s'en suit pas moins et au cas où il se trouve favorable, l'inscription a lieu sur les registres de la communauté (1). Cet usage se conservera dans le droit attique où l'on admettra que pour entrer dans le dême il faut obtenir préalablement son consentement (2). La règle portant que les γεννῆται d'un οἶκος fussent tous du même rang se combinait, ainsi qu'on l'a déjà dit, avec la possibilité d'une initiation aux cultes héréditaires et cette initiation — nous ne saurions trop le répéter — constituait la clef de voûte de la cité antique. Les nobles étaient les détenteurs du droit puisqu'ils l'étaient des rites religieux dont le droit formait partie intégrante. Ainsi les Eupatrides s'étaient fait de bonne heure les interprètes attitrés du droit et de la religion (3). De fait l'institu-

(1) *Success. d'Apollodore*, § 15 et 16. *Success. de Ménéclès*, § 14. « Il m'a fait inscrire tant parmi les membres du dème que parmi les *orgéons* » (V. la note de Dareste). Cfer aussi *Success. de Kiron*, § 19. — Démosthène, *in Neæram*, § 60, parle d'un certain Phrastor, mis en demeure devant l'arbitre, d'affirmer avec serment que dans sa conviction l'enfant qu'il présente au γένος est son fils, né d'une femme athénienne en légitime mariage (les membres du γένος s'étaient refusés à effectuer l'inscription de l'enfant de cet individu). Sommé de faire cette affirmation, Phrastor recula devant le serment et s'abstint de le prêter. — Voyez sur la cérémonie symbolique des *Amphridomia*, Platon, *Théétète*, P, 160 E, 161 A. (Hésychius, *s. v.*, Δρομίαμφιον ἦμαρ).

(2) Haussoullier, *La vie municipale en Attique*, p. 12 et sq. Pour le droit comparé, v. Glotz, 194, note 2.

(3) Plut., *Thésée*, 25 : νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητὰς τοῖς ἄλλοις πολίταις.

tion, de l'adoption très généralement répandue et journellement pratiquée paraît remonter au droit grec le plus ancien. Le fils adoptif en entrant dans sa nouvelle famille était traité sur le même pied d'égalité qu'un fils ordinaire. Il ne connaissait d'autre père que l'adoptant. La décision du γένος rendu en sa faveur lui conférait avec le nom de l'adoptant tous les droits et privilèges attachés à cette situation, en même temps qu'elle lui imposait en retour des obligations nouvelles. Il semble bien établi par les textes qu'il ne conservait plus aucun droit dans sa famille d'origine et qu'il ne pouvait plus notamment recueillir les biens de son père naturel. Les doutes élevés à ce sujet ne peuvent persister bien longtemps devant un texte formel de l'orateur que nous citions tout à l'heure. Jamais celui qui a été adopté, écrit Isée, n'est appelé à succéder dans la famille de celui d'où il était sorti par l'adoption (1). Ce sera la règle du droit romain de la période antéjustinienne : *Adoptione iura potestatis patris naturalis dissolvuntur*. Pour que l'adopté put venir en rang utile à l'héritage paternel, il lui faudrait auparavant renoncer au bénéfice de l'adoption, sortir de sa famille civile et rentrer dans sa famille naturelle. M. Caillemer, en s'appuyant sur ces passages décisifs qui paraissent de nature à ruiner l'opinion contraire, remarque en outre que la loi n'autorisait un pareil abandon que sous une réserve expresse : il restait entendu que l'adopté laissait dans la famille de l'adoptant un de ses enfants pour y occuper sa place devenue vacante et perpétuer ainsi le culte domestique (2).

Les γένη de la Grèce durent ainsi jouer fréquemment, grâce à ces agrandissements de leur cercle naturel, un rôle de tous points comparable à celui de certaines sociétés du moyen-âge où des contrats volontaires favorisèrent le développement de nombreux

---

(1) *Success. d'Aristarque*, § 4. Cependant, malgré l'adoption, l'enfant adoptif ne cesse jamais de se rattacher à sa mère naturelle, dit non moins formellement Isée. (*Success. d'Apollodore*, § 25).

(2) *Success. de Philoctémon*, § 44. Caillemer, *op. cit.*, p. 22 et 24 et *Ann. des études grecques*, p. 28 à 30. Voyez aussi *Success. d'Arist.*, § 4. Cfer Démosth., C. *Léocharès*, § 21 et sq. et § 68 et *C. Stéphanos*, II, § 14.

foyers. Nous pensons par exemple à quelques institutions italiennes dont Sismondi a retracé l'histoire. Il existait à Gênes des maisons dans lesquelles on pénétrait par voie d'adoption et qui se recrutèrent pendant longtemps à l'aide de quelques familles étrangères. On les appelait d'un nom bien expressif, les *alberghi*, les auberges, et cette expression nous revenait en mémoire à la lecture de certains passages des chants homériques sur les devoirs d'hospitalité si recommandés par le poète, lorsqu'il ne s'agit pas toutefois de l'ἀτίμητος, du μετανάστης, ces malheureux réfugiés qui ont perdu jusqu'à leur valeur d'homme et que l'on peut traquer dès lors impunément (1). L'individu expulsé de la famille et par là même du γένος par une mesure que l'on peut assimiler à la proscription, l'ἀτίμητος ne peut plus se réclamer d'une protection quelconque : pour lui pas de θέμις qu'il ait le droit d'invoquer ; il est au ban de la société, on l'a mis hors la loi (2).

Après avoir exposé la procédure de l'affiliation au clan nous devons encore noter la manière dont s'effectue l'expulsion du γένος. C'est également le conseil de famille qui est appelé à en connaître. A l'époque patriarcale une décision de semblable importance devait être prise à l'unanimité par les membres du clan. L'ἀποκήρυξις ou l'abdication faite par le père de la puissance paternelle, moins redoutable dans ses effets, revêt exactement les mêmes formes que l'adoption. Platon décrit le fonctionnement du tribunal domestique saisi de l'affaire par le chef de famille,

---

(1) *Il.*, XVI, 59 et IX, 63, déjà cité. Glotz, *loc. cit.*, 28, Schœmann, 48.

(2) L'ensemble de ces individus porte quelquefois le nom de loups, Platon, *Républ.*, VII, p. 565 d, Glotz et les textes cités. Comp. les paroles de Caïn dans la *Genèse* (ch. IV, § 13 et 14). Ces hommes retranchés de la société se retrouvent un peu partout, en Irlande, en Russie, dans l'Inde. V. Sumner-Maine, *Et. sur l'ancien droit et la cout. primitive*, p. 264 et Kovalewsky, *La gens et le clan*, in *Ann. de l'institut intern. de sociol.*, VII, 1901, p. 67. — Nous devons ajouter que cette loi de lynch survivra dans le droit attique sous l'empire duquel l'individu mis hors la loi peut être tué par le premier venu. On comprenait spécialement dans cette catégorie ceux que l'on pouvait convaincre d'avoir trahi leur pays, d'avoir conspiré contre la constitution ou tenté d'établir la tyrannie. V. Meier et Schœmann, p. 308.

dans un passage qui mérite d'être reproduit intégralement. « Quiconque, soit avec raison, soit sans fondement, aura conçu le malheureux dessein de retrancher de sa famille l'enfant qu'il a engendré et élevé, ne pourra l'exécuter sur-le-champ et sans observer aucune formalité : mais d'abord il assemblera tous ses parents jusqu'aux cousins, et tous les parents du fils en ligne maternelle dans le même degré ; puis il prononcera l'accusation en leur présence, montrant par où son fils a mérité d'être renoncé de toute la famille. Il laissera aussi à son fils la liberté de parler, et de prouver qu'il ne mérite pas un pareil traitement. Si les raisons du père l'emportent, et qu'il ait pour lui plus de la moitié des suffrages de toute la parenté, c'est-à-dire de toutes les personnes d'un âge mûr, tant hommes que femmes, hormis le père qui accuse, la mère et l'accusé lui-même, alors il sera permis au père de renoncer à son fils ; autrement il ne le pourra pas » (1). On peut compléter ces renseignements si précis en y ajoutant qu'il résulte des témoignages de quelques autres auteurs que la délibération du conseil de famille devait être portée à la connaissance du peuple par la voie du héraut. L'ἀποκήρυξις était ainsi soumise au jugement de l'opinion publique (2). Platon dit enfin que la décision rendue n'avait en elle-même rien d'irrévocable. « Il y a toujours quelque ressource dans le caractère des jeunes gens, soumis si souvent à des influences passagères ». Aussi tout citoyen est-il libre d'adopter l'enfant qu'on vient de mettre à la porte de la maison. Bien plus, le père de famille reste

(1) *Lois*, XI, p. 929 A. C. Rien ne nous autorise à croire que Platon ait imaginé de toutes pièces l'institution dont s'agit : ici comme ailleurs, il n'a parlé que d'après ses souvenirs d'un ancien état de choses. La contre-épreuve est facile à faire du reste, il n'y a qu'à se reporter aux orateurs attiques, chez lesquels on pourra étudier les survivances du vieux droit. Nous avons déjà cité Isée parmi les auteurs qui nous renseignent sur le droit coutumier des γένη en général. Voyez encore Dém., *Contre Néèra*, § 104. D'une manière générale, nous constatons que les allégations de Platon sont merveilleusement confirmées par les documents du droit comparé.

(2) Sic, Caillemer, *op. laudat.*, § 25 et *Ann. des ét. grecques*, 1870, p. 30 et sq. et Philippi, *Gœttingische gelehrte Anzeigen*, 1867, p. 781. C. R. du *De jure familiarum apud Athenienses* de Van den Es.

toujours maître d'arrêter l'effet de la condamnation qu'il a fait prononcer, en consentant à reprendre son enfant. On a comparé quelquefois cet abandon à la disposition testamentaire de l'exhérédation du droit romain. Dans les deux cas la volonté juridique est par nature changeante *(ambulatoria)*, et susceptible de modifications (1).

On voit que l'omnipotence du père rencontre toujours un contrepoids nécessaire dans l'institution du conseil de famille que l'on pourrait considérer comme inséparable du régime que nous étudions en ce moment (2). On l'a retrouvé en effet chez tous les peuples de race aryenne, les Hindous d'autrefois aussi bien que les Chinois. Le rôle capital qu'il a dû jouer dans les vieilles sociétés ne se discute plus aujourd'hui. Ce n'est pas seulement par les restrictions sérieuses apportées au despotisme du chef du γένος que cette juridiction domestique avait frappé l'attention de l'auteur des *Lois*. Platon semble avoir vu le premier embryon de législation dans cette organisation de la famille si admirablement réglée dans ses assises solennelles que les poèmes homériques nous décrivent complaisamment plus d'une fois. En entrant par la suite dans l'Etat, les familles n'abdiquent pas leur indépendance pour

(1) Comp. loi, 6, C, *de patria potestate*, 8, 47 — le texte rend l'expression d'ἀποκήρυξις par *abdicatio* — M. Cahuzac, *Essai sur les institutions et le droit malgache*, 1901, en décrivant l'existence des familles de Madagascar, qu'il appelle des castes et qu'on pourrait rapprocher des γένη helléniques ou des *gentes* romaines (Dareste, *Nouvel. ét. d'hist.*, p. 339), nous apprend que le père ne peut plus, depuis 1881, renier son fils ou le chasser hors de la famille, sans l'intervention d'une sorte de tribunal constitué par la famille entière. On trouvera des indications dans Thonissen, *loc. cit.*, II, p. 116-118.

(2) Cfer Leist, *Alt-arisches jus civile*, 2e partie. Le père de famille, chez les Aryens, n'est pas un être sacré, investi d'une autorité religieuse qui l'élève infiniment au-dessus des membres du groupe. Ce n'est que le représentant de communauté — un administrateur de la chose commune (οἰκονόμος). — Ce n'est pas un Dieu, mais simplement un être respecté; encore ne peut-il prendre de résolutions importantes sans le concours de la famille qu'il dirige (L'auteur déduit de là qu'il devait en être de même des chefs de l'Etat naissant. En effet, partout on trouve leur puissance limitée par celle d'une aristocratie plus ou moins étendue ou celle du peuple entier. Nulle part ils n'ont ce caractère sacro-saint que les monarchies prêtent à leurs rois. *Ann. sociol.*, 1896-97, p. 337).

se mettre à la discrétion d'une autorité extérieure ; elles entendent conserver avec leurs cultes patrimoniaux, tous les anciens usages qui leur servaient à régler entre elles de leur propre autorité leurs conflits et leurs discussions (1). Droit de famille, droit de propriété, devoirs du père, obligations de la femme et des enfants, répression des crimes et des délits commis au sein du γένος, toutes ces manifestations de l'activité juridique échapperont longtemps encore à l'action des pouvoirs publics (2). De même on n'aurait pas toléré, dit M. Guiraud, dans les temps les plus reculés, que le roi portât une loi sur les successions ou modifiât en quoi que ce soit la condition des terres (3). On s'étonne quelquefois que le parricide n'ait pas été prévu par la législation de Solon : c'est que de tout temps un crime de ce genre parut relever de la compétence de la famille plutôt que de celle d'un magistrat. Le conseil de famille s'interposera surtout encore dans les querelles qui divisent les pères et leurs enfants. L'épisode de Phénix au IX[e] chant de l'*Iliade* en est un exemple entre mille : lorsque le père et le fils ont pris le parti de se séparer définitivement, le clan oppose sa médiation et au cas où il ne la voit pas réussir, se réserve de statuer disciplinairement sur l'opposition des uns et des autres (4). Nous parlions plus haut du bannissement mitigé qu'était l'ἀποκήρυξις : dans l'hypothèse où un homme sans enfant est proscrit, condamné au bannissement ou à la peine capitale, les parents de la ligne masculine et de la ligne féminine, jusqu'aux cousins exclusivement, s'assemblent pour instituer un héritier (5).

---

(1) Bréhier, *loc. cit.*

(2) Ni Solon, ni Clisthènes ne toucheront au régime intérieur des γένη. V. Aristote, *Ath. resp.*, 21.

(3) *Op. cit.*, p. 114.

(4) Pour détails, v. Glotz, 43-44 et les notes.

(5) *Lois*, IX, p. 877 D, 878 A. Quelle était la règle admise en matière de donations entre vifs ou d'aliénations à titre onéreux ? Peut-être bien celle de la Zadruga du droit slave : dans ces communautés qui dérivent à la fois de la parenté et du contrat, l'indivision est pratiquée de la manière la plus complète. « Le domaine commun, dit Dareste (*op. cit.*, 348) appartient à l'association et ne peut être aliéné, même en partie, sans l'assentiment unanime de la communauté tout entière, qui défend l'intérêt non seulement des membres actuels,

Ils viennent légiférer aux lieu et place du *de cujus*, si grande est la force de ces liens de solidarité et d'indivisibilité qui caractérisent les groupes primitifs où personne ne peut rien faire sans l'assentiment de tous les autres et où l'initiative individuelle s'accroît de toutes les volontés des membres du clan, se résolvant en définitive dans une volonté collective et unique (1). Dans un pareil système, rappelle encore M. Guiraud, l'individu n'est rien par lui-même, il n'a de valeur, ni de sécurité que par l'appui que lui prêtent tous les siens. Sa force, ses droits, ses ressources lui viennent de sa famille. Un lien d'étroite solidarité le rattache à elle. S'il porte atteinte aux intérêts d'un étranger elle est toute entière responsable de sa faute, s'il est par contre victime d'un acte délictueux elle s'unit pour poursuivre le dommage causé (2). Les égoïsmes individuels sont subordonnés à je ne sais quelle loi commune qu'incarne le γένος et qui paraît bien être une des premières formes du patriotisme, puisqu'aussi bien le patriotisme n'est qu'un objet de croyance et constitue peut-être notre dernière religion. « Au temps de vos ancêtres, devait dire le plus grand orateur de la Grèce à ses compatriotes, les fils et les filles n'appartenaient pas seulement à leurs pères et à leurs mères, mais avant tout à la patrie » (3). On com-

mais encore des générations futures. Le père n'est ici pour reprendre une expression employée plus haut, que « primus inter pares » soumis à la loi générale de la *communitas* et surveillé étroitement dans tous ses actes de gestion par l'assemblée générale de la Zadruga. Le statut de Raguse de 1272, édicte encore ce principe fondamental : Pater sine voluntate filiorum suorum aliquid donare non possit. Cf. Pohlmann, *Geschichte des antiken Communismus und Sozialismus*, II, 445 sq.

(1) Signalons encore, avant de passer outre, une curieuse application de la solidarité familiale en matière religieuse. Nous empruntons ce cas à l'ouvrage de M. Caillemer, précité. « Prêtres et prêtresses devaient tous ensemble et individuellement, καὶ συλλήβδην ἅπαντας καὶ χωρὶς ἑκάστους κατὰ σῶμα, rendre compte de leur sacerdoce. Chacun d'eux était tenu pour sa part personnelle ; mais les grandes familles sacerdotales, celle des Eumolpides, par exemple, et celle des Kéryces, devaient solidairement répondre de tous leurs membres : οὐ μόνον ἰδίᾳ ἀλλὰ καὶ κοινῇ τὰ γένη (Esch., *C. Ctésiphon*, § 18), page 206, *in fine* ».

(2) *Op. cit.*, p. 52.

(3) *Couronne*, § 205, Platon dit également aux Athéniens : « Je ne vous regarde ni vous, ni vos biens, comme vous appartenant en propre ; tout cela appartient

prend facilement que ce soit en matière pénale que cette solidarité s'affirmera d'une manière plus particulièrement énergique. Devant l'ennemi du dehors, le γένος se dresse comme un seul corps dont on peut dire que toutes les parties sympathisent et conspirent entre elles suivant le mot célèbre de Leibnitz. C'est aussi le cas d'ajouter que lorsqu'un membre de cette église souffre, tous les autres sont également frappés dans leur indépendance propre (1). Il nous faut voir précisément dans ce domaine bien connu de la vengeance privée l'influence prépondérante exercée par les conseils de famille qui ont su quelquefois faire prévaloir des règles de justice plus haute en préparant lentement ainsi l'œuvre postérieure destinée à aboutir aux premières codifications. Par là le droit des γένη nous apparaîtra comme le premier instrument du progrès juridique et nous savons déjà que cette thèse est confirmée par les conclusions les plus récentes du droit comparé.

Il convient peut-être pour se faire une idée du genre de vie de ces gentes gréco-romaines de reporter ses souvenirs aux clans écossais, dont Macaulay a tracé un tableau si saisissant, et qui étaient en effet très vivaces encore au XVIIIe siècle. Il suffit de penser tout simplement au régime de la *vendetta* corse. Au nombre des obligations d'aide ou de défense réciproque, et de mutuelle responsabilité auxquelles se sont soumis les membres de la petite colonie, il en est une qui présente un caractère plus sacré que les autres. En cas de meurtre commis sur l'un d'eux ou par l'un d'eux, chacun des associés se trouve engagé à poursuivre, et individuellement exposé à subir la vengeance du sang. Tel est le premier article du contrat qui lie tous les γεννῆται aux φράτορες. Une injure est faite à la famille, il faut la punir sur le champ ; nulle

---

à votre famille et à vos ancêtres, exactement comme votre famille et vos ancêtres appartiennent à l'Etat », *Lois*, XI, 923 *a*. Voyez aussi Arist., *Polit.*, VIII, 1.

(1) Cf. Plutarque, *Solon*, XVIII, 6. « Solon avait voulu que tous les citoyens s'accoutumassent à se regarder comme les membres d'un même corps, à ressentir et à partager les maux les uns des autres. Tous les citoyens doivent sentir l'injure faite à l'un d'eux et en poursuivre la réparation aussi vivement que celui qui l'a reçue ». Voir dans ce sens un curieux passage de la *République* de Platon, V, 462 *e*.

considération ne doit les faire dévier de ce but, il est nécessaire qu'ils y visent ; tout ce qui peut mettre en question ou retarder. dans son exécution, le résultat qu'ils se proposent, est regardé comme une impiété. L'œuvre des grands tragiques, où ce dogme est si souvent proclamé, concorde dans ses grandes lignes comme dans ses détails avec ce que nous savons par ailleurs sur ce sujet. On connaît cet hymne des *Choéphores* qui est, pour ainsi dire, en la matière, un texte saint : « Le sang bu par la terre nourricière devient garant de la vengeance et se fige sans pouvoir s'écouler. Le châtiment peut être retardé, un douloureux remords fait germer dans le cœur du coupable une souffrance qui suffit à l'expiation. Pour purifier le meurtrier aux mains souillées, vainement tous les fleuves déborderaient ensemble vers lui. Qu'à l'outrage réponde l'outrage, voilà ce qu'à voix haute proclame la justice qui, de tout coupable, exige sa dette. Qu'un coup meurtrier soit payé d'un coup meurtrier. Le meurtre compense le meurtre, c'est la sentence trois fois vieille» (1). C'est aussi la loi du talion érigée par Rhadamante à la hauteur d'une institution sacrée :

Souffrir ce qu'on a fait c'est la bonne justice.

Εἴ κε πάθοι τά τ'ἔρεξε, δίκη κ'ἰθεῖα γένοιτο (2).

Et l'on sait ce qu'il faut penser dans cette même tragédie de la prétendue transformation des Érinyes qui n'est qu'un pur effet de théâtre, et ne constitue pas un changement profond de leur caractère. Qu'importent à leurs yeux l'intention ou la préméditation, le meurtre et l'assassinat ? Délits volontaires ou non rentrent toujours dans une catégorie unique d'incrimination. Pense-t-on davantage à cette époque aux excuses qui peuvent résulter de l'âge ou d'une responsabilité atténuée ? Toutes ces distinctions entre le

---

(1) *Choéphores*, 66-67-72 et sq., 298 et sq. *Agamemnon*, 1577. » Une loi doit régner tant que Zeus règnera. Au coupable le châtiment, car c'est le décret divin ».

(2) Ce vers d'un poète inconnu est cité dans Aristote, *Eth. à Nicom.*, V, 5, § 2, qui soutient, à l'encontre des pythagoriciens, que le talion ne s'accorde ni avec la justice distributive, ni avec la justice réparatrice et répressive. Les lois de Charondas et de Solon consacraient le principe du talion (Diodore, XII, 17 et Diog. Laërce, I, 2).

φόνος ἀκούσιος et le φόνος δίκαιος, entre le lâche guet-apens et le crime commis en état de légitime défense, voilà bien un appareil de termes qui ne se présentent guère en principe à la conscience primitive (1). C'est d'ailleurs le cas de tous les peuples indo-européens à l'origine.

Les auteurs qui, comme Leist, ont essayé de soutenir que la Grèce aurait échappé de bonne heure à cette loi générale ne firent que prêcher « in deserto » (2). Il n'existe de peuples privilégiés que dans les Bibles, n'en déplaise à quelques imaginations plus ou moins patriotiques : tel système, dont les historiens du droit d'outre-Rhin revendiquent la priorité pour leur pays et qu'ils cherchent à expliquer par certains sentiments d'un ordre plus particulièrement élevé, propres à l'âme germanique, caractérise en réalité moins une race déterminée qu'un degré inférieur de civilisation (3). Au cours de la longue évolution humaine, toutes les races ont dû passer par les stades les plus humiliants de la civilisation. Il serait superflu d'insister. Dans un ordre d'idées quelque peu différent de celui qui nous intéresse, qu'on réfléchisse seulement aux efforts qu'il a fallu à Rome, en pleine période classique, pour séparer les obligations nées *ex delicto* de celles qui provenaient *ex*

---

(1) Démosthène ne pensait pas ainsi dans son plaidoyer *pour Ctésiphon*, où l'on trouve, comme le dit Dareste, un exemple de la distinction si profonde chez les Grecs, entre les ἁμάρτηματα ἑκούσια καὶ ἀκούσια (Cfer Platon, *Lois*, IX, *passim*). « Voici, dit-il, les règles de justice que je vois établies chez tous les hommes : pour le crime réfléchi, indignation et châtiment; pour la faute involontaire, indulgence et pardon. Ces principes ne sont pas seulement dans les lois humaines, ce sont des règles qui n'ont pas besoin d'être écrites et que la nature a tracées » (§ 53, p. 1117).

(2) *Græco-italische Rechtsgesch.*, dans plus d'un passage, 43, 289-90-346-370. — Buchholtz, *Hom. Real.*, II, p. 73-77, montre au contraire que l'intention délictueuse n'a jamais fait l'objet de la préoccupation des anciens Grecs. Les vengeances exercées sur les animaux en sont la meilleure preuve. Voir Plut., *Solon*, 14, Xénoph. *Hellén.*, II, 4, 41. Pollux, VIII, 90-120, comp. Isocrate, *Panéygr. d'Ath.*, c. 10, qui plaide naturellement la même thèse que Démosthène.

(3) M. Esmein a développé cette idée dans un chapitre des plus intéressants de son *Cours élém. d'hist. du droit français*, p. 98 et sq. consacré à la théorie des preuves (serment, *cojurantes*, *judicia dei*) dans la monarchie franque.

contractu. Encore cette analyse une fois faite n'avait-elle qu'une portée limitée, en ce sens que les jurisconsultes s'étaient bornés à déduire de ces deux actions des conséquences purement civiles ; rien n'était changé au fond du droit : le droit criminel n'était pas sorti de ces controverses d'école. Mais avant de parler de culture juridique, peut-être vaudrait-il mieux signaler l'éducation qui était donnée aux enfants sur ce chapitre, d'après les poèmes homériques. Télémaque qui est instruit dès l'âge le plus tendre du devoir imprescriptible de la vengeance, doit appliquer toute sa pensée, toute son âme, à faire périr les prétendants. Athéna lui a rappelé si souvent la gloire que s'est acquise Oreste en tuant Egisthe (1). Nous serons couverts d'opprobres jusque chez les races futures si nous ne vengeons pas le meurtre de nos enfants et de nos frères ; tel est le langage tenu par les parents des prétendants qu'Ulysse a fait mettre à mort (2). Qu'y a-t-il de plus beau sur terre ? Venger ses parents offensés (3) Le plus grand bonheur qui puisse survenir à un homme offensé, c'est de laisser un enfant. Le fils est le champion naturel de son père, répétent à maintes reprises les textes de l'*Odyssée* (4). Oreste hésitant à venger son père dans l'admirable trilogie d'Eschyle, se rend compte qu'il paiera cette désobéissance de sa vie, au milieu d'effrayants supplices. Il entrevoit les vengeances infernales, les innombrables attaques des Furies, provoquées par le sang paternel (5). il évoque les délires naissant du sein des nuits, et tous ces traits ténébreux des morts de la race qui, du fond de l'Hadès implorent la vengeance et viennent troubler le coupable.S'il refuse d'agir,personne ne pourra le recevoir ni partager son gîte. Rejeté de la cité, sans

(1) *Od.*, I, 47-298.

(2) *Od.*, XXIV, 443.

(3) Plut., *Isis et Osiris*, 19, p. 358 *e*.

(4) *Od.*, III, 197-XXIV, 430-436 et les intéressants développements de Glotz, p. 54-55-56.

(5) Sur les Érinyes vengeresses qui exigent la rançon du sang, cf. *Euménides*, 319, où l'on relève cette expression pittoresque de πράκτορες αἵματος ; nous traduirions presque *perceptrices du sang*. Voir U. V. Wilamowitz-Mœllendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 339.

amis, sans soutiens, broyé par les intransigeantes colères de sa confrérie, il mourra délaissé, consumé par son mal. Sang pour sang, crie le dieu qui veille implacablement au maintien de la loi du talion. Quand un homme est tombé, son fils, son père, le plus proche parent, doivent le venger(1). La voix fatidique d'Apollon, divinité de l'ordre et de la justice, lui a rappelé son devoir. Oreste n'est plus dès lors, comme le dit M. Glotz, le héros ténébreux, le criminel digne de compassion et talonné par le remords qui l'affole ; c'est le justicier dont les coups sont ratifiés d'avance par Zeus, l'homme du devoir qui a su proposer à l'admiration de la postérité, à l'imitation des fils vertueux, le modèle divin de l'homicide méritoire « Οἷον κλέος ἔλλαβε δῖος Ὀρέστης ! » C'est le cri d'un vieux poète italien « *Che bell' onor s'acquista in far vendetta !* » (2) En ces quelques vers des *Choéphores*, Eschyle n'a fait que donner la formule exacte du vieux droit des γένη. L'individu qui se soustrait au devoir de vengeance est, en tous points, assimilé au meurtrier : abandonné des siens, frappé d'une véritable atimie — tel encore le Phérès d'Euripide — il ne sera plus compté dans la suite parmi les hommes.

Nous connaissons déjà ce principe pour l'avoir relevé chez Homère ; les plaideurs qui se rendent devant l'arbitre ne sont-ils pas précédés d'un certain nombre de champions, les ἀρωγοί, les Ἄρεω ἀληκτῆρες et Nestor voulant caractériser une peuplade grossière, ne dit-il pas qu'elle est ἀφρήτωρ, ἀθεμίστιος, ce qui doit s'entendre de ce que ses membres ne savent pas s'entr'aider et se solidariser pour la défense de leurs droits et la mise en œuvre de la justice. Mais il est temps de voir dans quel ordre les membres du clan sont appelés à poursuivre la vengeance du sang et à

(1) *Choéph.*, 279 et sq.

(2) p. 57. Cfer p. 40. L'auteur signale de Ad. Kiene, *Die Pflicht der personlichen Blutrache in der Od.*, dans les *Blätter für das bayer. Gymnasialwesen*, XX (1884), p. 479-485 et fait remarquer encore que le γένος des Eupatrides, à Athènes, avait pour patron Oreste le fils εὐπατρίδης par excellence(Soph., *Electre*, 162). Voyez aussi sur les croyances qui sont à la base des lois grecques, relatives aux meurtres, E. Rodhe, *Psyché*, 1re partie, p. 236. « *Elemente des Seelencultes in der Blutrache und Mordsühne* ».

instruire contre le meurtrier. Les textes visent naturellement, tout d'abord, les hommes de la famille de la victime « φίλοι κατὰ δῶμαθ'ἑκάστου ». Les parents rapprochés, comme les parents les plus éloignés s'armeront de concert ou chacun en particulier, pour ouvrir les hostilités. Tous ont la même capacité et des droits aussi étendus. L'on ne suit plus sur ce point l'opinion de certains auteurs qui, à l'exemple de Leist, voulaient établir un lien de connexité entre le titre d'héritier et le droit de συνδίωξις dans lequel les anciens voyaient moins une prérogative qu'une obligation purement morale découlant de la parenté. Fils, petit-fils, frères et cousins germains ont la faculté d'agir concurremment (1). La branche des alliés, les πηοί, le beau-frère, le gendre et le beau-père, bien que ne figurant pas sur le tableau des successibles, n'en sont pas moins tout autant désignés pour participer à l'œuvre commune, que ceux qui sont naturellement unis par le sang (οἱ πρὸς αἵματος φύσιν) (2). Il n'est pas jusqu'aux petits-neveux et arrière-petits-neveux qui ne menacent et n'expulsent le meurtrier (3). Il est intéressant de signaler la situation de la femme mariée qui ne sortait pas, comme l'adopté, de sa famille naturelle. Vivant toujours en tutelle et ne pouvant jamais agir qu'avec l'assistance de son κύριος, la femme grecque se trouve relever, pendant le mariage, de la puissance de son mari, en même temps que de celle de son père. L'extrême dépendance de cette situation lui procure en retour l'avantage de conserver, comme champion de ses droits, et en vertu de la συγγένεια son père, ses frères, ses cousins. Glaukè a, pour défenseur naturel, son frère Hippotas. A défaut de Tyndare, Clytemnestre appelle son cousin germain Penelaos. Un exemple connu de tous est celui d'Electre attendant pieusement Oreste pour assouvir sa vengeance.

(1) *Od.*, XV, 223-272. *Il.*, IX, 464 — XV, 544. Cfer. Soph., *Œdipe roi*, 14-100.

(2) Cette expression si concise est de Sophocle, *Electre*, 1125. Il faudrait lire « οἱ ὄντες πρὸς αἵματος κατὰ φύσιν » Cf. *Ajax*, 1305. Voir *Od.*, VIII, 577-583. Caillemer, *Success. légit. à Athènes*, 185-186. « Le frère et le neveu de l'homicidé ont le droit de πρόῤῥησις (*infra*, p. 219), lors même qu'ils ne sont pas héritiers, parce qu'ils sont primés par des descendants ». V. Beauchet, t. I, p. 5.

(3) Glotz, *loc. cit.*

Tel est, jusqu'au degré de cousins issus de germains inclusivement, mais non au-delà (ἐντὸς ἀνεψιότητος) l'ensemble des parents auxquels incombe la mission d'engager des poursuites criminelles (1). Il ne faudrait pas faire reposer le principe de l'intervention des membres de l'οἶκος sur la qualité d'agnats. Nous voyons, par certains exemples, que l'action des parents de la ligne masculine n'entrave en rien celle de la ligne féminine. Ainsi Héraklès venge Oïonos, auquel il est apparenté par sa mère Alcmène. Tant qu'il ne s'agit que de la poursuite, il est admis sans difficultés qu'ils peuvent se faire remplacer les uns par les autres dans tous les cas. Hector sollicite ses trois collatéraux (κασίγνητοι) à venger un de leurs cousins communs. D'après Pindare, Phérès et Amytaon s'unissent à Jason pour marcher en faveur de leur frère et oncle Aïson. Cette liste des ἀγχιστεῖς sera exactement la même à l'époque de Dracon (2). Enfin de nombreux passages des poèmes homériques signalent également le concours des ἔται et ἑταῖροι. Il semble qu'il faille entendre par ce groupe de personnes ainsi dénommées tous les γεννῆται ou φράτορες : c'est l'armée de renfort composée des ἀοσσητῆρες dont nous parlions un peu plus haut (3).

Nous ne pouvons passer sous silence, à leur sujet, un point qui a fait l'objet d'une sérieuse controverse. On a vu quelquefois dans ces derniers auxiliaires de la justice des temps héroïques, les ancêtres des *cojurantes* ou des *Eideshelfer* du droit germanique. Schœmann qui a professé cette opinion convient bien que la responsabilité assumée par ceux-ci, n'est pas partagée par ceux-là qui ne justifient point au surplus de leur intervention en des formes déterminées et régulières (4). Nous croyons fermement pour notre part que les membres de la phratrie ou de l'hétairie ont joué un rôle beaucoup plus large que ne l'ont prétendu les parti-

(1) *Il.*, XV, 545, 546. *Od.*, XVI, 117, 120. Pind., *Pyth.*, IV, 124, 135, cités par Glotz, 79.

(2) Démosthène, *Contre Macartatos*, § 57. V. aussi *C. Leptine*, § 156, et *C. Aristocr.*, § 37.

(3) Cfer Ed. Meyer, II, p. 88.

(4) I, p. 35.

sans de cette théorie. Sans doute, on peut dire d'une manière générale que les uns et les autres ne viennent pas déposer simplement sur ce qu'ils savent, comme le doivent en principe les témoins qui se présentent devant nos tribunaux ; ce sont de chauds partisans qui, loin de dissimuler leurs préférences les révèlent solennellement, se soutenant envers et contre tous, devant l'arbitre. Doit-on cependant pousser plus loin l'assimilation ? Schœmann reconnaît lui-même que l'on ne peut parler avec les ἀοσσητῆρες de la responsabilité bien connue des *cojurantes*. Mais c'est que, juridiquement, les deux situations ne sont pas comparables. Les uns combattent pour leur ancien ami, leur client peut-être, et à côté des parents immédiats de la victime, en vertu de la solidarité qui s'étend à tout le clan. Les autres se portent garants de la bonne foi d'un de leurs compagnons — voilà le contenu de leur obligation : forts de la justice de leur cause, ils ajoutent que, subsidiairement, ils le soutiendront par les armes, au cas où toutes les tentatives amiables auraient été épuisées. On dit encore que les ἀρωγοί ne se sont pas constitués dans les formes. C'est peut-être une affirmation toute gratuite. Nous savons, en effet, que Dracon a consacré dans sa codification une vieille coutume d'après laquelle les parents les plus éloignés et les membres de la phratrie doivent justifier de leur qualité par le serment (1). Aristote qui semble faire allusion à ce monument de jurisprudence nous rapporte, de son côté, qu'il existait à Kymè en Eolide, une loi portant que tout homme accusé d'homicide était déclaré coupable si l'accusateur produisait un certain nombre de témoins pris parmi ses parents et dont le serment faisait foi (2). La loi de Gortyne, si minutieuse dans toutes ses

(1) I.J.G., n° XXI, I, 21, 23. Demosthène, *C. Evergos et Mnésibule*, 72, p. 1161 (la formule du serment indique à quel degré le poursuivant est parent, même au cas où la victime est un esclave). Le client de Dém. remarque précisément que la personne qu'il aurait pu venger n'avait avec lui aucun lien de parenté, si ce n'est qu'elle avait été sa nourrice. Elle n'était même pas sa servante (on voit que le γένος comprenait toute la domesticité, absolument comme la *gens* romaine).

(2) *Polit.*, II, v, 11, 12, *p.* 1269 *a*.

dispositions, a consacré un chef spécial à l'intervention des propriétaires en cas de résistance à la prise de gage (1). Au nom de la solidarité absolue qui unit tous les associés d'une phratrie, et leur donne droit à la même indemnité, neuf propriétaires, choisis parmi les plus proches, interviennent lorsque le saisi réclame contre l'illégalité de l'opération Ces individus prêtent un serment qui met un terme au différend. Ce sont bien là des gens qui ne se contentent pas d'assister une partie ou de plaider en sa faveur : on les voit faire de ce procès leur chose même ; le texte de la loi, dit littéralement qu'ils viennent combattre ensemble dans la lice judiciaire (συνεκσομόσασθαι) (2). Or, tandis qu'avec le temps les personnages de Kymè, dont parle Aristote, apparaissent de plus en plus comme témoins (μάρτυρες), les ἔται d'Athènes interviennent constamment à titre de parties, ayant pour mission essentielle de συνδιώκειν, comme dans le code gortynien qui présente avec les anciennes coutumes grecques de si remarquables analogies.

Dans le droit primitif en effet il n'y a que ce concours de la foule (λαοί κατά δᾶμον) qui puisse donner à l'arbitre improvisé quelque prestige. La conscience populaire — *vox populi vox dei* — lui apporte ainsi qu'aux plaideurs un secours matériel en même temps que moral des plus puissants. Sans grand relief dans l'*Iliade*, l'opinion publique (δῆμου φάτις) prend dans l'*Odyssée* une importance énorme. Les temps étaient venus où comme l'a si bien dit von Ihering « celui qui pour un dommage souffert était obligé de recourir à la vengeance privée n'en était pas réduit à ses propres forces, car l'injustice en question provo-

---

(1) *American Journ. of arch.*, I, (1897), p. 212, n° 24. Voyez Dareste, *La loi de Gortyne*, in *Journ. des savants*, 1893, p. 613. Le rôle du serment est considérable ; dans un très grand nombre d'autres cas, la loi de Gortyne autorisait le juge à prononcer en toute liberté sous la foi du serment. Cfer. I, 10-11-20-23; II, 1, 55; VI, 1, 53-54; IX, 1, 21. Les diætètes publics et privés (arbitres) jurent également les uns et les autres avant de rendre leur décision, afin de lui donner la force exécutoire (Arist., *Polit.*, III, IX, 7). Sur le serment décisoire attribué à Rhadamante, v. Platon, *Lois*, XII, p. 948 et la note de Stallbaum. On y reviendra plus loin.

(2) L., 1-2, 14-17-18.

quait dans le sein de la communauté la même réaction de sentiment juridique qu'en lui-même » (1). La présence de ces défenseurs bénévoles se joignant aux parties pour agrandir et élever le débat dénote un progrès considérable sur une époque antérieure facile à imaginer qui avait dû voir le triomphe le plus éhonté de l'injustice. Dans ces manifestations si grossières qu'elles puissent nous sembler, l'on ne saurait méconnaître le plus ancien effort qui ait été tenté en vue de dégager la notion d'un ordre public quelconque et de faire aboutir une cause regardée juste par les premiers soldats de la lutte pour le droit. C'est ce que nous constaterons d'ailleurs en étudiant rapidement les prescriptions les plus intéressantes qui s'étaient introduites dans les γένη.

Le droit de vengeance, avons nous dit, est plus un devoir qu'un droit à proprement parler. Il en résultait qu'une pareille obligation ne pouvait survivre au pardon accordé par le défunt. La volonté de la victime était toujours suivie dans cette dernière manifestation qui revêtait un caractère particulièrement sacré. Platon déclare formellement que la règle ne recevait pas plus d'exceptions au cas de meurtre que dans l'hypothèse d'un assassinat. (2) L'auteur des *Lois* se contente probablement de renvoyer le coupable aux supplices des enfers puisqu'il dit ailleurs que c'est une nécessité pour le meurtrier appelé à recommencer sa vie dans l'Hadès de subir la peine de droit naturel qui est d'éprouver le même traitement qu'on a fait aux autres et de finir par le même genre de mort. Mais lorsque le défunt, avant de succomber, s'est recommandé à la vindicte familiale tous les siens sont irrévocablement liés à l'œuvre du sang. Dès lors, pas de désistement possible ou de renonciation éventuelle. S'engager de la sorte c'est ἐπισκηπτεῖν. « L'ἐπίσκηψις est un testament de haine à force obligatoire (3). Dans un des ses plaidoyers les plus connus, Lysias

(1) *Esprit du droit romain*, p. 122-123. Sur la φῆμις δήμου, Glotz, p. 53 et Buchholtz, II², p. 82 et sq., III², p. 188-190.

(2) *Lois*, IX, p. 869 *a*, *d*, *e*. Dém., *Contre Panténète*. « Si la victime pardonne à son meurtrier avant de mourir, il n'est pas permis aux parents survivants de poursuivre » (§ 58-59).

(3) Glotz, p. 69, que nous suivons servilement dans ce qui suit. Cfer Wilamowitz-Mœllendorff, *Aischylos Orestie, Blutrache und Muttermord*, p. 12.

présente un certain Dionysodoros condamné à mort sous les Trente : le malheureux fait venir dans sa prison avant de mourir son frère et son beau-frère, leur confie le nom de son dénonciateur et s'en remet à eux du soin de le venger, tout en chargeant également sa femme qu'il croyait enceinte de dire plus tard à son fils que son père a été tué et de lui ordonner de faire justice (1).

La levée en masse de la famille (πρόῤῥησις) est accompagnée d'un certain nombre de cérémonies symboliques que l'on retrouve partout. Les parents paraissent aux obsèques une pique à la main et debout sur la tombe, dont ils se constitueront gardiens pendant trois jours, prononcent l'interdiction du meurtrier (2). Echyle a peut-être emprunté dans les *Choéphores* à quelque rituel d'interprètes la formule qui avait cours en la circonstance. Devant le tertre funéraire d'Agamemnon, Electre se rappelle cette pensée traditionnelle parmi les hommes (ὡς νόμος βροτοῖς) celle qui promet le mal pour le mal, ἴσ'αντιδοῦναι..., δόσιν γε τῶν κακῶν ἐπαξίαν. Et l'on connaît son apostrophe « Lève-toi père contre tes ennemis en vengeur : fais mourir à leur tour ceux qui ont tué, ce sera justice (Τοὺς κτανόντας ἀντικατθανεῖν δίκην) (3). En somme les parents prêtent un

(1) *Contre Agoratos*, § 42. Autres exemples dans Glotz, *loc. cit.*

(2) Dém., *C. Evergos et Menésibule*, *loc. cit.* Ce texte est le siège de la matière. V. aussi Platon, *Lois*, IX, 871 *b* et *c*, qui fait cette obligation à tous les parents du mort, tant du côté paternel que du côté maternel, jusqu'au degré de cousins. — Le poursuivant interdit au coupable l'accès de tous lieux sacrés ou publics. Faire cette défense, cela s'appelle προειπεῖν (remarquez le caractère religieux de cette expression, προ — c'est prédire comme πρόῤῥησις, prédiction, commandement sacré). Sur ces cérémonies expiatoires (prières, sacrifices accompagnés d'ablutions) qui doivent précéder la poursuite, voyez surtout Antiphon, *Choreutique*, 37.

(3) *Choéph.*, 93-95-142-144. Un autre texte, cité par Harpocrat. *s. v.* « ἐπενεγκεῖν δόρυ » t. I, p. 120, *Dindorf* porte : νόμιμον εἶναι τοῖς προσήκουσι τοῦτον τὸν τρόπον μετέρχεσθαι τοὺς φόνεας. (Ces textes, soit dit en passant, sont de nature à nous convaincre que νόμος avant de vouloir dire loi, signifiait très exactement coutume). Les phratries avaient chacune leur νόμιμος ὅρκος, B.C.H., XIX (1895), p. 12, Dém., *C. Eubulide*, 54. On voit par Thucydide, V, 47, que chaque cité possédait sa formule d'invocation « légale » et « nationale » (cfer *ibid.*, II, 71. Platon, *Lois*, XII, 954 *a*).

serment aux termes duquel ils s'abandonnent à la justice des dieux au cas où ils manqueraient à leur obligation sacrée. En ne signifiant pas cette interdiction dit encore Platon, ils contracteront la souillure du crime et attireront sur eux la colère du mort et des dieux que la loi par ses imprécations fait passer sur leurs têtes. Le parjure est prévenu qu' « il se perd, lui et ses biens » (ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ) (1). La responsabilité de la famile n'est pleinement dégagée qu'à partir du moment où elle a livré le coupable à la justice. Il nous reste dès lors à voir les règles qui y présidaient.

III) Ici encore le droit religieux familial a dû exercer son action de deux manières, en encourageant les transactions et la pratique des compositions d'une part, en introduisant des distinctions à propos de chaque incrimination de l'autre. Mais comment la question peut-elle se poser ? C'est une pensée qui revient souvent dans les poèmes homériques que les γένη ne peuvent poursuivre indéfiniment l'œuvre de vengeance en se refusant à toute trêve quelconque; agir ainsi, c'est manquer à certaines règles supérieures qui constitueraient le fond de ce vieux droit des θέμιστες directement inspiré par les dieux. La loi du sang dans toute son horreur entraine à leur perte les hommes et les cités trop pénétrés du sentiment de leur droit puisque sous son égide de nouveaux assassinats sont perpétrés (2). Le droit poussé jusqu'au bout devient l'extrême injustice. Mais cependant les crimes doivent être réprimés si on ne veut pas les voir se multiplier dans des proportions effrayantes. On tourne dans un cercle

---

(1) *Eod. loco*, I.J.G., I, nº IX, I, 55-56. Les documents officiels, dit M. Cuq (art. *Jusjurandum*, in *Dar. et Saglio* p. 752, 1re col.), mentionnent parfois l'obligation de joindre l'imprécation au serment (τῶι δὲ ὅρκωι τὰν ἀρὰν ἰνῆμεν, *Mus. Ital.*, II (1888), p. 162; comp. Michel, nº 702, I, 8-9, 12; B.C.H., XIX (1895), p. 6, A-I, 15-18. La peine du parjure était laissée aux dieux. Ce principe du droit romain « *Jusjurandi contempta religio satis deum ultorem habet* » avait aussi force de loi chez les Grecs. Dejà, dans Homère, c'est aux enfers que le parjure expie son crime (*Il.*, III, v. 278 et XIX, v. 269). Schœmann, II, 340 (cfer, I, 76).

(2) Se reporter aux considérations présentées par Démosthène dans son plaidoyer *contre Aristocrate*, § 34 à 39.

d'où l'on ne peut sortir qu'en recherchant un vengeur contre lequel personne n'ait le droit de se retourner : ce rôle ne peut être rempli que par une autorité régulièrement constituée, celle de la cité par exemple; ce sera surtout actuellement la puissance qui est entre les mains du sacerdoce. Tout à l'heure il s'agissait de la poursuite avec la procédure propitiatoire destinée à interdire formellement au meurtrier le commerce de ses semblables. Maintenant, le coupable est arrêté et il semble qu'une voix se fasse entendre pour dire à ce peuple irrité : « Ne jugez pas si vous ne voulez pas être jugé ». Cette parole de l'*Ecriture* qui a son équivalent dans toutes les religions se présente souvent à la mémoire lorsqu'on parcourt le traité des *Lois* de Platon. Les dieux seuls savent quelles sont les cérémonies nécessaires pour l'expiation du crime. Eux seuls connaissent les châtiments qu'il faut réserver dans tel cas donné. L'art du législateur est précisément de rechercher les moyens qui leur sont le plus agréable pour procéder à la poursuite des criminels. Le droit de prononcer sur la vie et la liberté des autres hommes doit être emprunté à la divinité ; c'est par cette entremise que l'arbitre dans son serment se déclare responsable de l'usage qu'il va en faire. La justice descend ainsi du ciel sur la terre ou plutôt la véritable justice n'est pas de ce monde ; nous n'en possédons qu'une image affaiblie et comme voilée, suivant Cicéron (*quasi adumbratam*). Qu'importe dès lors ici bas sa réalisation plus ou moins parfaite ? On connaît la suite du raisonnement, ce sont les sanctions et les réparations d'outre-tombe que l'on fait intervenir « En nous dieux, dira Eschyle, est une Némesis puissante et Dikè se charge du recouvrement de la dette des meurtriers ». Ce sera également le sens d'une pièce célèbre de Sophocle. Les hommes ont retranché le criminel de la société en prononçant contre lui une sentence d'excommunication : à la divinité de faire le reste; le misérable est dévoué aux dieux infernaux *« res sacra miser »*, il est dès lors soustrait dans quelque mesure à toute mainmise humaine. D'ailleurs, il n'est pas inutile de faire remarquer que « le talion, la première notion de justice rétributive qui apparaisse dans la tête humaine, ne s'exerce jamais dans toute sa rigueur entre membres d'une même famille ou d'un

même clan lorsqu'il y a du sang versé. On sait quelle est la raison de cette infraction à la simple et inflexible logique du sauvage et du barbare ; tous les membres d'un clan se considèrent comme issus d'un même ancêtre (1) ; le même sang coule dans leurs veines; répandre ce sang est à leurs yeux le plus grand crime qui se puisse commettre. Un sauvage, dans un accès de folle fureur, peut tuer un membre de sa famille, mais jamais, de propos délibéré, il ne consentira à se souiller du sang de son clan, même pour venger la mort d'un parent : L'exil est le seul châtiment que les nations primitives infligent à un homme qui a tué un membre de son clan » (2). Aller au-delà ce serait attenter aux droits de la divinité. Les anciens ont fréquemment exprimé le sentiment de déférence respectueuse et de profonde retenue qu'éprouve tout homme bien né devant cette force écrasante. Nous retrouverons plus tard la notion de l'αἰδώς qui servira aux tragiques pour analyser cet état d'âme. De par la loi du partage il est un domaine que l'on ne peut empiéter impunément : nous devons renoncer à scruter les intentions les plus cachées de nos semblables. Dieu seul est le maitre des consciences, le juge en dernier ressort.

Ce n'est pas inutilement que nous nous sommes permis cette digression. Αἰδώς qui revient si souvent chez Homère est apparentée à une locution plus concrète « αἰδεῖσθαι » laquelle implique l'idée que l'on se résigne à signer une transaction et que l'on consent à passer l'éponge moyennant certaines conditions sur l'acte du criminel. Le compromis en question s'appelle proprement l'αἴδεσις : le meurtrier s'efforce d'apaiser la colère des poursuivants en proposant le prix du sang τὰ ὑποφόνια (3) et la famille a accepté ces conditions. Au IXe chant de l'Iliade, Ajax estime qu'il est d'un noble exemple de voir réunis dans la même cité un meurtrier et les parents de sa victime, l'un vivant tranquille au milieu de ses concitoyens, puisqu'il s'est acquitté dans la plus large mesure de ce qu'il devait, les autres conte-

---

(1) *Supra*, p. 199-201.

(2) P. Lafarguo, *Le mythe de Caïn et d'Abel*, in *Reo. social.*, 1894, p. 42.

(3) Harpocrat., in *Bekker*, *p.* 179.

nant leurs nobles cœurs puisqu'ils ont reçu le prix du sang (1). Et le héros d'Homère fait précisément grief à Achille de ne pas vouloir admettre une composition pour un simple rapt, alors que cette loi générale de la rançon s'applique aux meurtriers des êtres les plus chers. C'est bien là l'esprit de l'institution. La δήμου φάτις condamne sévèrement l'attitude de ceux qui refusent avec opiniâtreté de se prêter à toute entente de ce genre (2). Il faut bien remarquer que la composition (ποινή) condition *sine qua non* de l'αἴδεσις a moins pour objet la compensation du crime lui-même que le rachat de la vie du criminel (3). Le meurtrier se libère pour sauver sa propre existence. « *Aut se redimat, aut de vita componat* » diront plus tard certains textes législatifs, la Loi salique, par exemple, à propos du coupable (4). Ainsi chez les Germains, en dépit des distinctions nombreuses introduites par la coutume sur la position sociale du défunt, les circonstances matérielles ou morales du crime, l'utilité ou la rareté de l'homme tué, l'amende ou le *wehrgeld* représente toujours la même rançon qu'en droit grec. Il est facile de comprendre en effet qu'une pareille convention devait en coûter à l'amour-propre des membres de la société primitive

(1) Mazon, *Orestie d'Eschyle*, Introduction.— *Il.*, IX, 632, et suiv., comp. Démosth., *Contre Théocrine*, 28. On appelle ἀναίδεια le refus d'accepter, ἀναιδής celui qui refuse de se réconcilier, ἀναιδείας λίθος, la pierre du ressentiment implacable devant laquelle se tenait l'accusateur ou vengeur du crime, au tribunal de l'Aréopage, par opposition à celle où se tenait l'accusé (cfer Pausanias, I, 28, 5.) V. Weil, Euripide, *Iph. en Tauride*, 962 ; *Dittenberger*, n° 45. Le terme d'αἰδεῖσθαι est employé par Dracon d'après Démosthène, *C. Macartatos* précité. Platon, *Lois*, IX, 877 *a*.

(2) Voyez *Il.*, 496, 506, 526, 638.

(3) Nous devrions dire pour être plus exact ἄποινα, car dans toute la rigueur du droit primitif, la ποινή (satisfaction, vengeance) due en cas de meurtre n'est autre que la mort. On échappe donc à la peine capitale qui serait de plein droit infligée (remarquez que ποινή a fourni le mot latin *pœna*) en payant τὰ ἀπὸ ποινῆς, τά ἄποινα. Bekker, *Anecdota græca*, I, 428, 9, signale que ce mot ἄποινα est employé par Solon. Voyez également la loi de Dracon dans *Dittenberger*, I, 33. On trouve aussi l'expression de λύτρον pour dire rançon. (*Il.*, III, 665, XIII, 696). Cfer l'article *Lytra*, d'Albert Martin, in *Dict. des antiquités*, p. 1451-56.

(4) Fustel de Coulanges, *La Monarchie franque*, p. 473-474.

aprement passionnés dans leur œuvre de vengeance. Quelle que put être la puissance de l'opinion publique nettement défavorable à l'exercice brutal et illimité de ce droit naturel, on voit toujours les hommes de l'épopée homérique conserver des hésitations sur le bien-fondé de ces sentiments et comme s'excuser en se soumettant aux usages de l'époque de je ne sais quelle faiblesse indigne de leur grande âme.

L'αἴδεσις nous apparaît donc comme un contrat synallagmatique par lequel les parents de la victime font l'abandon de leur droit de vengeance sous la condition qu'un équivalent leur sera fourni par le criminel. Des cautions sont souvent exigées dans les poèmes d'Homère. Cette condition qui affecte le contrat est résolutoire en ce sens qu'à défaut par l'une des parties d'exécuter la prestation convenue, l'autre contractant ne se croira plus lié à son égard et recouvrera l'exercice intégral de son droit (1). La liberté de la famille ne saurait devoir plus rencontrer d'obstacles. Nous avons ainsi affaire au *pacte commissoire tacite* des jurisconsultes. On a expliqué dernièrement de la sorte le fameux passage du *Bouclier d'Achille* que nous avons déjà eu l'occasion de citer et nous ne voyons pas trop ce qu'on pourrait objecter à cette théorie (2). Deux hommes se présentent devant les vieillards : l'un

(1) Post, *Grundlagen*, p. 314 « Wird die Composition nicht gezahlt, so tritt die ursprüngliche Folge des Rechtsbruchs ein : der Thater muss sterben ».

(2) Présentée pour la première fois par Glotz, p. 116 et sq. Jusqu'alors il y en avait deux en présence. D'après la plus ancienne soutenue par des auteurs tels que Schœmann, I, p. 35 et Declareuil, *loc. cit.*, les plaideurs agitent la question de savoir si l'un a payé à l'autre ce qu'il lui devait pour avoir tué un des siens. Le meurtrier prétend avoir acquitté la dette, le poursuivant déclare n'avoir rien reçu. C'est comme on l'a dit, une pure question de quittance, simple procès sur la réalité d'un payement. M. Dareste trouve avec raison qu'une scène aussi vulgaire pourrait se passer aussi bien en dehors du tribunal de l'arbitre et sans le concours de la foule dont on ne s'explique guère l'émotion. Aussi propose-t-il après Hofmeister, *loc. cit.*, l'interprétation suivante : « Le meurtrier offre dans l'agora le prix du sang en demandant la paix. Le défendeur estime la composition insuffisante et se refuse à l'accepter : l'ἴστωρ statuera sur la question de la ποινή non plus au civil mais au criminel. Voyez *Ann. des ét. grecques*, *précité* et *Nouvelles études*, p. 2, 3 et sq. Pour la réfutation de ce système, v. au texte.

vient réclamer la somme promise en rançon et qu'il n'a pas reçue, l'autre s'en défend. Les débats se rouvrent ainsi grâce à la mauvaise foi de l'une des parties en cause. La question demeure entière et le juge peut être appelé à prononcer la peine capitale contre cet homme qui ne s'est pas seulement rendu coupable d'un meurtre, mais en outre de ce crime particulièrement odieux chez les peuples primitifs qui est le manquement à la parole jurée. Le procès prend par suite une tournure plus sérieuse que dans l'opinion si couramment admise et d'après laquelle le juge aurait à rechercher si la composition proposée doit être acceptée ou refusée. Ce n'est pas le juge ou plutôt l'arbitre qui a qualité pour statuer sur un point de cette importance. La famille est maîtresse de ce qu'il convient de faire en pareille occurence. Elle fixera sans avoir besoin de s'en référer à une autorité judiciaire qui, en vérité, n'existe pas encore, le quantum de l'indemnité jugée convenable et le montant des garanties qui s'y rattacheront. La tradition et les pratiques constantes des associés détermineront tous les éléments de la fixation de l'ἄποινα. L'initiative de la réconciliation lui appartient exclusivement, et de même que toutes les décisions les plus graves prises au sein de la communauté doivent réunir l'unanimité de ses membres, ainsi exigera-t-on, dans le cas qui nous intéresse, toutes les voix des personnes composant le γένος. Il n'y a pas de majorité qui fasse la loi à une minorité quelconque. Cette règle nous est formellement attestée « αἰδέσασθαι ἅπαντας ἢ τὸν κωλύοντα κρατεῖν » (1). Platon déclare pour un cas particulier que le désaccord entre les lignes maternelle et paternelle se tranchait en faveur de cette dernière (2). Ce n'est que bien plus tard avec la rupture du lien familial dans le droit de l'époque historique que cette condition tombera peu à peu en désuétude et que les individus seront autorisés à transiger librement, seul à seul. Dans la législation de Dracon, le consentement de tous est également requis et le refus d'un seul peut prévaloir (3). Pour qu'une transaction puisse avoir lieu, il faut

(1) I. J. G., n° XXI, 1, 13, 14.

(2) Voyez l'hypothèse prévue aux *Lois*, IX, p. 878 D.

(3) Philippi, *Der Areopag*, p. 137 et sq.

et il suffit que l'accord réunisse les voix du père, des frères et des fils, à défaut celles des parents non en deçà du degré de cousins. La convention ainsi faite n'intervient jamais qu'en cas de meurtre non prémédité « καὶ ἐὰμμ' ἐκ προνοίας κτένει τίς τινα » ce sont les premiers mots de la loi de Dracon, découverte en 1843. La suite de ce monument juridique porte que dans cette hypothèse du meurtre involontaire (φόνος ἀκούσιος) et en l'absence de tout parent, la permission de rentrer pourra être accordée au meurtrier par les membres de la phratrie, s'ils le veulent au nombre de dix choisis parmi les plus dignes (εἰς ἀριστίνδην) (1). L'action des parties est dès lors éteinte lorsqu'elles ont conclu leur compromis. « Cette règle est si générale, dit Démosthène, qu'après avoir fait condamner l'auteur d'un meurtre involontaire, si le plaignant se réconcilie et pardonne, il n'est plus en son pouvoir de le contraindre à l'exil (2). La famille se refuserait-elle à accepter la composition — et nous savons qu'il n'y a pas de pouvoir public qui puisse peser sur sa détermination — l'accusé coupable ne saurait échapper à l'exil, mais en exécutant cette condamnation le meurtrier évite cependant toute poursuite nouvelle, et plus tard la loi athénienne fidèle aux traditions du droit des γένη protègera sa vie contre la vengeance de la famille ennemie qui ne pourrait y attenter sans s'exposer à la vindicte publique (3). Le meurtrier

---

(1) Par les Cinquante et Un ou Conseil des Ephètes statuant sur le meurtre simple ou excusable. Ce tribunal était avant tout une juridiction de conciliation. Les juges qui le composaient jouaient un rôle de médiateurs : en fait ils punissaient rarement et faisaient transiger les parties. Cf. Francesco Garofolo, Les « Νόμοι » de Dracon, in *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence en France et à l'étranger*, t. 24 (1900), p. 481 à 490 et t. 25 (1901), p. 5 à 11, trad. Jules Valéry.

(2) *Contre Panténète*, déjà cité.

(3) Démosth., *Contre Aristocrate*, § 34 : « Si quelqu'un donne la mort au meurtrier ou s'il est cause qu'un autre lui donne la mort pourvu toutefois que le meurtrier s'abstienne des marchés qui sont sur la frontière, des jeux et des cérémonies amphictyoniques, il sera passible des mêmes peines que celui qui aura donné la mort à un Athénien. Le jugement appartiendra aux Ephètes ». — La loi de Dracon est visée dans le plaidoyer de Démosth., *Pour Macartatos*, § 57, p. 1069. On la trouvera dans I.J.G. précité. A propos des transactions cf.

rentrera ainsi tête haute dans la phratrie et assuré d'une parfaite impunité, lorsque la transaction aura été passée. Rétabli dans sa situation première, réhabilité dans l'exercice de ses droits, l'offenseur est remis sur le même pied d'égalité que l'offensé. Il a retrouvé sa place dans la famille où il est assimilé à tous les φιλοί dont nous parlions au début de ces développements. Les textes homériques disent, en effet, spécialement, que le coupable amnistié devient φίλός τε ἀοιδός (1). L'influence du droit religieux dans cette matière n'est guère plus discutable que partout ailleurs. Nous voulons parler de l'institution de la φιλότης ou du traité de paix qui vient consacrer solennellement la transaction qu'on avait préalablement conclue (2). Ces accords passés à l'imitation des traités publics portent encore le terme générique et caractéristique de διαλύσεις (3). On nous permettra à cet égard une observation. C'est un phénomène bien connu du formalisme archaïque que cette loi de symétrie des actes dans le droit des obligations. Ulpien signale une vieille règle quelque part en usage qui du vieux *fas* romain passe peu à peu dans le *jus* « *Nihil tam*

Contre Nausimaque et Xénophite, § 21 : l'orateur range parmi les crimes susceptibles de faire l'objet de transactions, les meurtres involontaires et les outrages faits à des personnes libres. Lysias (*de cœde Eratosth*, § 29) parle de transactions en matière d'adultère comme de faits légaux et courants. (Voyez du reste sur ce dernier cas les dispositions de la loi de Gortyne, II, 20). Ajouterons-nous que la transaction ainsi conclue fut toujours regardée en droit attique comme une véritable loi qui ne pouvait être attaquée par personne, car elle donnait naissance à une παραγραφή (*exceptio rei transactœ*) exception péremptoire. C'est une règle que si la παραγραφή ne peut prévaloir contre les actions publiques (les γραφαί) ouvertes à tout le monde, elle valait en revanche contre toutes les actions privées (δικαί) : or l'action en homicide est une δίκη.— Cf. d'Arbois de Jubainville, *Juridiction des Druides et des Félé*, in *Revue arch.*, 1884/3, p. 181.

(1) *Il.*, X, 114, XVIII, 386-485. Si en règle générale les parents sont à proprement parler les φιλοί par opposition aux alliés ou πηοί, on peut voir par des cas nombreux, remarque Glotz, p. 138, qu'une assimilation familière aux Grecs a étendu le sens du mot à tous ceux qui sont unis par le sang, par alliance ou par tout autre lien social ou moral.

(2) Voir à titre d'exemple, *Od.*, XXIV, 476-485.

(3) Voir Platon, *Lois*, I, 1.

naturale est quam eo genere quidque dissolvere, quo colligatum est ». A la *solutio* correspond l'*obligatio* ou la *damnatio*. De même pour détruire la sentence d'interdiction prononcée contre le meurtrier il faut un acte exprès qui réponde à une libération. Le coupable avait peut-être été dévoué aux dieux infernaux ou tout au moins été banni de la société des hommes, on le restaure maintenant dans sa situation primitive. Aussi bien la Némésis avait-elle été déjà satisfaite puisque l'équilibre matériellement détruit dans le patrimoine du créancier poursuivant a été rétabli par l'aliénation du meurtrier débiteur. Mais cette convention était restée secrète. Il faut que le pacte de réconciliation soit porté à la connaissance du public. Une déclaration de guerre (πρόῤῥησις) faite dans toutes les formes régulières avait ouvert la procédure de l'interdiction : une formalité inverse marquera la clôture des hostilités, c'est l'ἀπόῤῥησις qui signifie exactement la renonciation, le désaveu. Une lance avait été plantée sur le tertre sépulcral pour donner le signal des poursuites. Désormais l'hôte conquis par la lance (δορύξενος) sera lié envers son bienfaiteur d'une éternelle amitié. Souvent il y a plus encore. Nous avons étudié dans ses grandes lignes les formes du contrat d'adoption qui, en général crée une parenté artificielle au sein des γένη. Il n'est pas impossible que le vieux droit hellénique ait connu cette adoption plus originale parce que obligatoire qui fait du meurtrier le remplaçant effectif de la victime. Dans bien des clans qui pratiquent la *vendetta* la paix n'est assurée qu'au prix de cette clause formelle. Des serments sont échangés, cela va sans dire, c'est le couronnement indispensable de la solennité. Dans le droit de l'époque classique les plaideurs prêtent devant l'ἵστωρ l'ὅρκον πιστόν aux termes duquel ils doivent se rendre mutuellement service pour tout le temps à venir dans la mesure de leurs moyens, en paroles et en actes. Ainsi chez les Svanètes où les querelles entre familles se règlent comme aujourd'hui les querelles entre nations par des traités de paix, les arbitres qui ont prêté serment en compagnie des parties avec force imprécation contre eux-mêmes (1).

(1) Comp. en droit grec, *supra*, p. 220. Aux indications déjà données il n'est pas inutile d'ajouter quelques textes de discours de Démosthène, par exemple :

font jurer aux plaideurs d'exécuter la sentence qui sera rendue et de la faire respecter par la tribu. Mais il est une cérémonie appelée à prendre depuis les temps héroïques une place plus considérable, celle de la purification par le sacrifice. C'est par là que nous terminerions ce trop long exposé.

Nous sommes assez familiarisés avec cette idée toute sémitique que la purification lave l'espèce d'excommunication dont est frappé le meurtrier (ἐναγής) et efface à jamais l'imprécation (κακή ἀρά) qui avait été lancée contre lui. Il faut bien cependant remarquer que la croyance en la nécessité d'une lustration sacramentelle (κάθαρσις) est parfaitement inconnue à Homère. Hésiode n'a jamais en vue non plus les souillures matérielles inhérentes à une culpabilité quelconque et susceptibles de disparaître à la suite de quelques rites spéciaux. Et ceci est facile à comprendre : une pareille théorie a toujours supposé un clergé détenant le monopole de certains dogmes et dressé pour les exploiter. Or, à cette époque, la religion n'est guère sortie du clan où les pratiques sont simples et peu nombreuses. On ne connaît pas encore d'autorité centrale d'où parte le mot d'ordre. Il n'y a pas de sanctuaire capable de faire une jurisprudence régulière et uniforme sur tous les points de droit civil et religieux et de veiller à son application. Ce n'est que vers la fin du VIIIe siècle et au début du VIIe que la doctrine nouvelle venue d'Asie-Mineure commence à faire son apparition. La première mention qui en soit faite date du poème *Æthiopis* d'Arctinos de Milet dans lequel on lit qu'Achille se rendit à Lesbos pour s'y faire purifier par Ulysse du meurtre de Thersite (1). Peut-être faut-il croire que ces cérémonies se répandirent d'abord en Crète, puis à Delphes. Depuis lors plus d'un texte fait allusion à cette situation de l'ἐναγής qu'on doit éviter d'approcher car sa souillure est communicative et porte malheur (2). L'œuvre des poètes dramatiques et celle des ora-

---

C. Eubulide, § 22, *C. Timothée*, § 66 et *C. Néera*, § 10, où on lit notamment : « Il prononça des imprécations contre lui-même, sa race et toute sa maison ». C'est la formule du serment κατ'ἐξωλείας prescrit dans certains cas exceptionnels.

(1) Proclus, in *Epic. gr.*, p. 33, Kinkel. Voyez l'important article *Lustratio* de Bouché-Leclercq, dans *Dict. des ant.*, surtout p. 1412-1416, et le même article dans *Pauly*, p. 1242.

(2) Cf. *Œdipe roi*, v. 97.

teurs fournissent quelques témoignages intéressants à ce sujet. Dans *Œdipe à Colonne*, les fils de l'aveugle redoutent la tache paternelle (1). Œdipe, malgré toutes les raisons qu'il se donne à lui-même et aux autres, pour prouver son innocence, refuse de toucher les mains de Thésée; on lui conseille de le faire, et il se soumet alors à certaines prescriptions fort analogues, comme nous verrons plus loin, à celles que les lois athéniennes imposaient aux meurtriers involontaires (2). Le plaidoyer de Démosthène *contre Midias* fait aussi allusion à cette croyance dans un passage où il est question d'un individu qui s'entretient avec un autre comme avec quelqu'un qui n'a commis aucun crime. La loi de Dracon fixe les détails qui suivent la dénonciation de l'anathème. Le coupable ne rentrera dans la société qu'après avoir été dument purifié et cette opération ne peut avoir lieu qu'en exil, loin de la terre où il avait commis son crime et contracté une souillure trop longtemps entretenue ou tolérée.

Ces croyances eurent en effet comme résultat appréciable de compléter les dispositions quasi-législatives qui étaient en vigueur au sein des γένη. Le droit familial avait peu à peu distingué le meurtre prémédité du meurtre involontaire puisqu'il n'admettait de transaction possible qu'en ce dernier cas. Le meurtre des parents constitue en cas d'homicide une circonstance aggravante excluant la rançon : c'est un crime inexpiable « αἷμα οὐ θέμιστον ». Mais voici l'innovation et le progrès accompli grâce aux idées religieuses. Le coupable ne pourra plus à son retour d'exil venir s'asseoir à la table d'autrefois et participer aux mêmes sacrifices : toutes les expiations traditionnelles dont parle à ce propos Aristote (3) ne suffiraient pas à le purifier. Ce ne sont pas du reste seulement les assassinats qui exigent l'intervention du καθαρτής. Celui qui a tué volontairement une femme, un enfant, un homme libre, est assujetti aux mêmes prescriptions. Le meurtrier involontaire de l'esclave d'autrui est soumis indépendamment de l'indemnité qu'il doit au maître de cet esclave à un

(1) V. 367. Cf. *Œdipe roi*, 228. Allègre, *Sophocle*, 1905, p. 466.
(2) V. Dém., *C. Leptine*, § 158, comp. Hérod., I, 35.
(3) *Polit.*, II, 1, 14.

certain nombre d'expiations (καθαρμοί) réglées par les interprètes (1). Platon qui signale cette hypothèse ajoute qu'au cas où l'individu aurait tué son propre esclave, la loi le déclarerait exempt de toute peine après qu'il se serait purifié (2). «Telle est la force impérieuse de la loi, dit Antiphon, que quand on aurait tué quelqun de ces misérables sur lesquels nous avons un empire absolu, et qui n'ont personne pour venger leur mort, par respect pour les lois divines et humaines, on se purifiera, on s'éloignera des lieux que la loi désigne.» Bien plus, l'homicide commis en

(1) Platon, *Lois*, IX, p. 873 « τούτῳ δὴ τὰ μὲν ἄλλα θεὸς οἶδεν ἃ χρὴ νόμιμα γίγεσθαι περὶ καθαρμούς τε καὶ ταφάς, ὧν ἐξηγητάς τε ἅμα καὶ τοὺς περὶ ταῦτα νόμους ἐπανερομένους χρὴ τοὺς εγγύτατα γένει ποιεῖν αὐτοῖσι κατὰ τὰ προςταττόμενα ». (Cfer sur le rôle des interprètes, *Euthyphron*, p. 4, c. 4 et *Lois*, XII, p. 694). Voyez Petersen, *Das heilige Recht bei den Griechen*, *Philologus*, I[er] *Supplementband*, p. 155 et sq.

(2) *Lois*, IX, p. 865 d, 868 a. Antiphon, *Choreut.*, 4. Sur l'hypothèse précédente, cfer Gaïus, III, 20. Dans une des causes imaginaires qu'Antiphon fait plaider par un de ses personnages, on nous raconte l'histoire suivante qui est bien topique (2e tétralogie a). De jeunes Athéniens s'exercent dans un gymnase sous la surveillance et la direction de leurs maîtres, au tir du javelot. Au moment où l'un des éphèbes lance son arme, un de ses camarades passe dans le champ de tir ; il est atteint par ce trait et meurt. Quel est le langage tenu par l'accusateur? : « Assurément je n'accuse pas ce jeune homme d'avoir tué volontairement, mais involontairement. Le malheur dans lequel il m'a plongé n'en est pas moins grand pour cela ; *et s'il a mis sa victime hors d'état de poursuivre sa vengeance, il a fait que ce devoir incombe à ceux qui survivent.* Je vous demande donc de prendre en pitié la solitude de parents privés de leur enfant, de déplorer la fin prématurée de la victime, *de prononcer contre le meurtrier les formules d'interdiction dictée par la loi et de ne pas voir d'un œil indifférent toute la ville entachée de sa souillure* ». Le père de l'accusé du reste ne défend pas son fils en disant qu'il n'a pas voulu tuer, mais en cherchant à établir que c'est la victime elle-même qui s'est tuée en traversant le champ de tir, que sa mort doit lui être imputée et que son fils n'y est pour rien. Les lois sur l'homicide encore en vigueur au temps de Démosthène (V. surtout *Contre Aristocrate*, § 70-75), dit M. Allègre, *loc. cit.*, supposent cette idée religieuse que le meurtre porte en soi une souillure, qu'il est volontaire ou non, une violation des lois de la nature, une offense à la divinité, une faute au sens moral du mot et non pas seulement une erreur; que son auteur mérite la réprobation de tous, qu'on doit le fuir, le repousser, car sa faute est contagieuse, car la cité qu'il habite encourt, par sa seule présence, la colère des dieux et le châtiment.

état de légitime défense n'en oblige pas moins l'auteur de cet acte à se conformer aux règles prévues par le rituel purificatoire qui s'étend jusqu'aux êtres irresponsables par nature. Il est resté une trace de toutes ces distinctions. Les meurtres involontaires sont jugés au *Palladion*, les meurtres justifiés au *Delphinion* où Thésée avait dû répondre de son crime commis sur les Pallantides: or ces sanctuaires portaient le nom de deux divinités qui avaient purifié et réconcilié Oreste (1). On pouvait être absous par la société, il fallait être en règle avec la justice des dieux « dans l'espoir, remarque encore Antiphon, d'arriver par là au bonheur, car l'espérance est ce que les hommes ont de plus agréable et de plus doux. Or celui qui offense les dieux et vient à enfreindre leurs lois se prive de l'espérance même, le plus grand bien de cette vie mortelle. » Le fait de verser le sang de ses concitoyens ne trouble pas seulement le repos et la sécurité de l'état, mais compromet encore l'ordre que les dieux ont établi dans le monde et c'est pourquoi les seuls organes de la divinité sont qualifiés pour dire en quelle mesure ce bouleversement peut être réparé. Au-dessus de l'indemnité réclamée par les hommes il y a la compensation exigée des puissances supérieures. Ainsi Hérodote semble bien entendre que la purification (ἄγος ἐκθύσασθαι) et la réconciliation avec la divinité (ἵλεων γίνεσθαι τὸν θέον) ne seraient qu'une seule et même chose (2). Ceux-là surtout qui se sentaient coupables de crimes inavoués demandaient leur absolution à ce corps de prêtres signalé plus haut qui comprenait les mandataires d'Apollon Pythien les ἐξηγηταὶ Πυθόχρηστοι (3) et les prêtres d'Eleusis.

Nous avons parlé dans le courant de cette étude de la religion d'Apollon, dieu de l'ordre et de la justice. Plus spécialement Apollon est par définition (Ἀπολυων) le libérateur des excom-

---

(1) Bouché-Leclercq, *loc. cit.*

(2) VI, 91. C'est une remarque de Schœmann, II, p. 427, qui cite une autre texte de Plutarque, *Thésée*, c. 12, réunissant les mots ἀγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες. Nous citerions encore d'Hérod. un passage intéressant (VII, 142-143), où les interprètes de la pensée des prêtres de Delphes sont assimilés aux chresmologues.

(3) Sur ces personnages cf. Eschyle, *Choéph.*, 939 et sq. Eurip., *Ion*, 1218.

muniés (1) le grand docteur chargé de choisir les pénitences les plus convenables pour le rachat des fautes commises. « Car Zeus, chantait Alcée, l'a envoyé à Delphes afin d'apprendre les règles de la justice et les préceptes divins » (2). Et Plutarque d'ajouter: « Il a mission de dissiper et d'éclairer les incertitudes de la vie en signifiant à ceux qui l'interrogent la volonté des dieux ». Schœmann observe que c'est bien là le sens du mot θεμιστεύει qu'emploie Plutarque puisqu'on appelait θέμιστες les décrets divins auxquels l'homme devait sa prospérité s'il s'y conformait, sa perte s'il osait les enfreindre (3). Or Apollon a appris par son propre exemple à laver le sang et à purifier le meurtrier. Il assurera donc incessamment le châtiment des coupables tout en interdisant à l'offenseur de toucher aux innocents. Par la bouche de son oracle il déclarera exempt de toute faute l'individu qui dans les combats et les jeux publics vient à tuer son ami sans dessein, soit, rapporte Platon, que celui-ci meure sur le champ des coups qu'il en a reçus ou quelques temps après. Le même passage des *Lois* signale encore que des décisions semblables intervinrent en faveur d'individus qui avaient causé involontairement un malheur analogue à la guerre ou dans des exercices exécutés sur l'ordre des magistrats (4). Cette sentence fera loi désormais et en raison de ce précédent (κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν νόμον), dit Platon, on déclarera pareillement innocent tout médecin dont le malade vient à décéder sans qu'on puisse imputer la moindre faute à celui qui le soignait. Ainsi encore l'exception de légitime défense (ἂν τις τύπτῃ τινὰ ἄρχων χειρῶν ἀδίκων) qui entrait dans la formule de

---

(1) C'était une formule d'imprécation courante qu' « ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος ».

(2) Cité par Himérius, *Or.* XIV, c. 10. Voyez Pausan., X c. 10, § 1.

(3) *Oracle de Delphes*, c. 1. Pind., *Pyth.* IV, V, 4.

(4) IX, 865, B, *Tétralog.* d'Antiphon, III, 3, 3, 5 (cf. Ulpien fr. 6, § 7, D, *de officio præsidis* I, 18, et surtout *loi Aquilia*, D, IX, 2). Ces diverses lois sont citées et commentées dans Démosth., *Contre Aristocrate*, § 52-58. Voyez du reste des décisions d'oracles (μαντεῖαι) de Delphes et de Dodone, invoquées dans Démosthène, *Contre Midias*, § 52-53.

la δίκη αἰκίας était attribuée par les Grecs à Rhadamanthe (ὅς ἂν ἀμύνηται τὸν χειρῶν ἀδίκων ἄρξαντα, ἀθῷον εἶναι) (1).

Nous revenons ainsi à nos développements du début de ce chapitre sur les thémistes. Les intermédiaires officiels entre l'homme et la divinité, prophètes (θεοπρόποι) devins ou exégètes (ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι) choisis par le sort parmi les Eupatrides, juristes et casuistes *in jure sacro*, se sont formé de bonne heure une sorte de théologie dogmatique d'après laquelle ils jugeront à leur manière ce qui est conforme à la loi divine (ὅσιον, *fas*) dont ils possèdent seuls complètement la lettre et dont nul ne connaît les motifs : et c'est là ce qu'il faut appeler proprement θέμιστες (2). Est-il besoin de dire que la parole du dieu se

(1) Apollodore, *Bibl.* II, 4, 9 (F. H. G., I, 134) cf. Antiphon, *Tétralog.* 4, 7. Platon, *eod. loco.*, p. 874 e. Nous empruntons le passage cité au texte et la note ci-dessous à Dareste, *Plaidoyers politiques de Démosth.*, à propos du plaidoyer *contre Aristocrate*, § 53, qui énumère un certain nombre de cas où l'on peut invoquer l'excuse de légitime défense.

(2) Il y avait en effet des exégètes accrédités auprès de la divinité, interprètes officiels du droit sacré, et des exégètes libres qui interprétaient sous leur responsabilité personnelle les oracles et les présages. V. Pausanias, V, 23, 5. On distinguait également trois catégories d'exégètes, les ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν, les Πυθόχρηστοι ἐξηγηταὶ et les ἐξ Εὐπατριδῶν ἐξηγηταί. Les orateurs nous disent qu'on avait fréquemment recours à leur ministère. Démosth., *Contre Evergos et Mnésibule* précité, § 68 et Isée, *Success. de Kiron*, § 39. Voyez surtout Platon, *Lois* VI, p. 759 *e*, *Euthyphron*, 5 D, Timée, *Lex Plat.*, *s. v.* Plut., *Mor.*, p. 168 b, cfer C. I. G., 2884. Les γένη étaient en relations étroites avec l'oracle delphique. A signaler particulièrement le γένος des Eumolpides avec ses fameuses lois traditionnelles relatives aux choses sacrées (τὰ ἱερὰ καὶ τὰ πάτρια). Ces lois mystérieuses étaient non écrites (ἄγραφοι νόμοι) de plus elles étaient formulées avec une brièveté qui rendait les explications nécessaires et elles n'annonçaient qu'une règle générale dont il fallait faire l'application aux particuliers. « Foucart, *Grands mystères d'Eleusis, loc. cit.* » Le droit d'interpréter sans appel toutes les prescriptions rituelles avait été confié aux Eumolpides par Thésée. A partir de Périclès les affaires d'impiété leur sont déférées, *Schol. Démosth.*, p. 606-26. Seulement il faut bien remarquer qu'il n'est pas question ici des γραφαὶ (actions publiques) mais des δίκαι (actions privées), d'où il suit que le demandeur ne pouvait imposer sa juridiction au défendeur et que sa décision n'avait jamais qu'un caractère purement arbitral (cfer Lobeck, *Aglooph.* I, 193). Voyez au reste S. Reinach, s. v. ἐξηγηταὶ in *Dict. des antiq.*, Lobeck, II, 814 et surtout Petersen déjà cité.

trouve toujours vague et obscure par définition même. Il s'en suit, comme chacun sait, que les réponses de l'oracle sont pour cette raison constamment énigmatiques et à double entente : on peut en tirer le pour et le contre grâce à l'amphibologie de leurs expressions. Le bon juge de Rabelais qui décidait de toutes les questions litigieuses suivant pile ou face ne fut peut-être pas un vain mythe en Grèce. Qui sait si les premières consultations juridiques n'ont pas été dues à la divination par les sorts ou par les dés (Θριαί) que l'on employait à Delphes pendant qu'à Dodone des pratiques chiromanciennes peu différentes, attiraient les députations des principaux états helléniques ? (1). D'après une thèse chère à Fustel de Coulanges, les anciens regardaient le sort comme l'expression de la volonté des dieux et considéraient l'opération du tirage au sort comme l'un des moyens par lesquels la volonté divine se révélait (2). Il ne faut pas perdre de vue que le droit n'a guère été autre chose à ses origines qu'une affaire de divination et de sortilège. Le plus sage des législateurs, a écrit Pascal, disait que, pour le bien des hommes, il fallait souvent les piper. Et l'on peut ajouter de la justice ce que le profond penseur entendait du despotisme et de l'usurpation. « Elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin ». On revient toujours en ces matières au livre

(1) Nous devons cependant reconnaître avec M. Lambert, *Fonction du droit civil comparé*, p. 219 « que la littérature ne nous offre pas sur l'emploi des procédés habituels de divination et d'application du droit d'aussi clairs témoignages que les monuments historiques de l'ancienne Egypte ». Voir Legrand, *Quo animo Græci præsertim V^e et IVe sæculis tum in vita privata tum in publicis rebus divinationem adhibuerint*, thèse lettres Paris, 1898, p. 28.

(2) *Recherches sur le tirage au sort appliqué à la nomination des archontes athéniens*, *loc. cit.*, p. 631 et 23 du tirage à part. Dans la cité platonicienne, c'est le sort qui, d'après la loi, devra régler les mariages, mais on aura soin de prévenir les erreurs qu'il pourrait commettre en dirigeant habilement ses arrêts. Les directeurs auxquels est confié le gouvernement de l'Etat, ont le droit de piper les dés, quand il s'agit de l'intérêt supérieur de la cité. Ils établissent « un tirage au sort ingénieux » qui ne diffère pas sensiblement d'un choix éclairé.

des *Pensées*. Ce petit opuscule contient peut-être ce qui a été écrit de plus fort contre la philosophie traditionnelle du droit. Je ne sache pas qu'on l'ait surpassé. Transcrivons encore. « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire en même temps qu'il faut y obéir, parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là, toute sédition est prévenue, si on peut faire entendre cela. Voilà tout ce qu'est proprement que la définition de la justice » (1).

Diké n'est pas née de l'idée de justice mais de la croyance que l'arbitre avait su imposer aux hommes. Platon en fait lui-même la remarque dans une espèce particulièrement intéressante. Au XIIe livre des *Lois* il fait le procès du serment supplétif déféré d'office par le juge à l'une des parties en litige. La procédure sacramentelle n'a de raison d'être que dans les sociétés primitives encore toutes pénétrées de principes moraux et religieux. Cette pratique remonterait à Rhadamanthe « qui s'était mis, paraît-il, dans l'esprit que le jugement des causes ne devait point être confié aux hommes, mais aux dieux, d'où la simplicité et la promptitude de ses décisions. Il déférait le serment aux parties sur chacun des points constestés, et terminait ainsi leurs différends avec autant de célérité que de sûreté. Mais aujourd'hui qu'il y a des hommes, les uns qui ne croient pas à l'existence des dieux, les autres qui s'imaginent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, d'autres en plus grand nombre, et les plus méchants de tous, qui sont dans l'opinion que les dieux, agréant leurs petits sacrifices et leurs adulations, entrent en société avec eux pour voler le bien d'autrui, et les exemptent des grands supplices dus à leurs crimes : non, la méthode de juger, suivie par Rhadamanthe, ne serait plus de saison avec des hommes de ce caractère. Ainsi, puisque les sentiments au sujet des dieux ont changé, il faut aussi que nos lois soient différentes de celles d'alors. Lorsqu'il s'intente aujourd'hui un procès, le législateur, s'il a du bon sens, n'exigera point le

(1) *Pensées*, sect. V, fr. 294 *in fine*, fr. 326, édit. Brunschvicg.

serment de l'une des parties ; mais il assujettira celle qui accuse à mettre simplement par écrit ses chefs d'accusation; et celle qui se défend, à produire de même ses moyens de justification, sans souffrir que ni l'une ni l'autre y ajoute le serment ». Et véritablement, dit encore Platon, ce serait une chose fâcheuse, si, vu la multitude des procès qui s'élèvent dans un état, nous savions à n'en pouvoir douter, que presque la moitié de nos concitoyens est composée de parjures, qui prennent sans aucune difficulté leurs repas en commun avec les autres, et se trouvent partout avec eux, tant en public qu'en particulier (1).

La loi s'est formée peu à peu à coup de décisions particulières et les progrès de la législation primitive se sont dissimulés ici comme ailleurs sous l'apparence de sentences judiciaires. D'aucuns s'imagineront que ces usages se sont perdus de bonne heure si tant est qu'ils aient réellement eu cours à l'époque historique. Les discours des orateurs sont cependant là pour désarmer les plus sceptiques. Combien de fois lisons-nous dans leurs plaidoyers, que le juge grec, pour découvrir la vérité, s'adressait aux oracles ou interprétait les songes. Le cas le plus curieux, peut-être nous est rapporté par Hypéride. Pour trancher une question de propriété, l'on envoie un homme coucher dans un temple et y attendre les révélations du dieu (2). Certains de ces détails paraîtront sans doute secondaires et l'on se demandera quel a pu être le sens en même temps que l'influence de ces prescriptions cérémoniales déguisées et étouffées sans trop de symboles. Nous répondrons plus tard aux sceptiques en essayant de justifier cette opinion à l'appui que la sociologie accorde de plus en plus à l'étude des rites une importance prépondérante dans la science de l'histoire des religions. Les rites sont aux dogmes peut-on dire ce que la technique procédurale est au droit : or de même que

---

(1) *Lois*, XII, 948-949. Hirzel a apporté une grosse contribution à l'étude de toutes ces questions relatives à l'histoire et au rôle du serment en Grèce dans son livre *Der Eid, Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902. Sur la Ῥαδαμάνθυος κρίσις voyez particulièrement p. 90-104, (Cf. le C. R. de Stengel in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1902, p. 1551).

(2) *Pro Euxenippo*, 14. Dareste, p. 145.

les rites absorbent tout le reste dans l'enfance des religions, ainsi le droit réside tout entier à ses débuts dans la procédure. Mais représentons-nous pour le moment, aussi exactement que possible la situation dans laquelle se trouvaient les Grecs à cette époque. Existe-t-il une codification quelconque ? Moins encore, pas de lois traditionnelles générales et connues du menu peuple, pas même de coutumes éparses mais bien fixées et prêtes à entrer au premier jour dans une œuvre législative régulière, donc point de critérium obligatoire dans les relations juridiques. On en est réduit sur tous les points aux inspirations de la conscience et de l'équité. Eh bien ! voici qu'une religion vient s'ériger en arbitre du juste et de l'injuste et offrir par l'ascendant moral le plus élevé qu'on puisse concevoir, en ce temps là, des garanties naturelles de savoir et d'impartialité à tous les membres de la communauté hellénique. L'idée la plus haute ou même l'unique notion susceptible de passer pour la loi commune des Hellènes, dit Curtius, est sortie du culte apollinien. Apollon était l'exégète suprême, la source dernière du droit. le jurisconsulte né du monde entier. Par lui on pouvait arriver à mettre d'accord tous les Grecs, en les réunissant sur un terrain juridique solide (1). Pour qui jette un coup d'œil général sur l'histoire de la fin du viie et du commencement du vi^e^ siècle, Delphes, grâce à son institut mantique apparaît comme la capitale religieuse et politique de la Grèce. On connait la ligue amphictionique qui faillit devenir une nation et qui fut une ligue religieuse protectrice de Delphes. Elle avait des assemblées régulières composées de délégués adressés par tous les Etats de la confédération, une organisation officielle permanente et jusqu'à des règles de procédure fixes. L'oracle d'Apollon est vraiment à cette date le foyer central (κοινὴ ἑστιά), le

(1) II, 26 et 30 (cfer I, 271). Comp. Ephore ap. Strabon, IX, p. 646 (F.H.G., I, 255) « Ταῦτα δ'εἰπὼν, ἐπιφέρει παραχρῆμα, ὅτι ὑπολαμβάνουσι κατασκευάσαι τὸ μαντεῖον Ἀπόλλωνα μετὰ Θέμιδος, ὠφελῆσαι βουλόμενον τὸ γένος ἡμῶν. Εἶτα τὴν ὠφέλειαν εἰπὼν, ὅτι εἰς ἡμερότητα προὐκαλεῖτο, καὶ ἐσωφρόνιζε τοῖς μὲν χρηστηριάζων, καὶ τὰ μὲν προστάττων, τὰ δ'ἀπαγορεύων, τοὺς δ'οὐδ' ὅλως προσιέμενος — καθ'ὅν χρόνον τὸν Ἀπόλλωνα, τὴν γῆν ἐπιόντα, ἡμεροῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀπό τε τῶν ἀνημέρων καρπῶν καὶ τῶ βίων. »

cœur même de la Grèce (1). Placé sous la sauvegarde de la majorité des Hellènes, il est partout universellement respecté et écouté. Admirablement favorisé par sa position géographique, son sanctuaire était appelé à encourager l'esprit d'initiative qui se manifestait alors d'une façon si brillante. Le VIIe et le VIe siècle sont dominés par un mouvement important de colonisation. Sous l'influence apollinienne et le dévouement effectif du sacerdoce pythien, des fondations s'élèvent à Cyrène, à Crotone, à Métaponte et à Rhégium. Ailleurs ce sont des villes qui s'établissent sous son patronage. Apollon était en effet le guide tout désigné pour concourir à une entreprise coloniale qui resta chez les anciens un acte essentiellement religieux. Il intervenait dès lors de plein droit comme arbitre dans tous les conflits qui pouvaient s'élever entre les colonies et leur métropole. A un point de vue plus général, le sanctuaire de Delphes qui occupe ainsi une situation internationale prépondérante représente vis-à-vis de l'étranger la patrie hellénique comme ne formant qu'un seul corps. Il avait dû largement contribuer à entretenir le sentiment de l'unité et de la solidarité grecques. Nous n'en voudrions pour preuve que cette belle loi sortie de son enceinte même et suivant laquelle aucun Hellène pas plus qu'aucun état de la ligue ne pouvait consulter l'oracle dans un but hostile à ses voisins : μὴ χρηστηριάζεσθαι τοὺς Ἕλληνας ἐφ Ἑλλήνων πολέμῳ (2). Des Hellènes ne doivent pas être asservis par des Hellènes. Et l'oracle ne s'en est pas tenu aux déclarations quelque peu platoniques qui nous font sourire dans les discours d'Isocrate. Il a su s'imposer à tous en faisant pour ainsi dire de son temple une cour supérieure de justice à laquelle ressortissaient toutes les affaires de droit national. Sans doute il n'était pas maître de citer par devers lui dans un litige, les parties belligérantes et ne pouvait prétendre instituer un tribunal régulier d'arbitrage (3). Mais il réussit à jouer un rôle presque identique par

(1) Plut., *Aristide*, c. 20. Eurip., *Ion*, 462.

(2) Xénophon, *Helléniques*, III, 2, 22.

(3) Curtius, *l. cit.* Voir en effet Meier, *Die Privatschiedsrichter und die œffentlichen Diæteten Athens*, Halle, 1846, p. 36. W. Wilson, *L'Etat, Eléments d'histoire et de pratique politique*, I, 60. Cf. Sonne, *De arbitris*

les sentences de la juridiction permanente des amphictions qui émanaient de la politique apollinienne. Ce sont naturellement des sanctions d'ordre religieux qui assureront l'observation des décisions rendues au nom de la divinité. Il faut voir une peine spirituelle analogue à l'excommunication ou à la *consecratio capitis* dans l'imprécation lancée à Delphes contre ceux qui transgressent les ordres du tribunal amphictionique (1). Ce sera par une ἀρά de ce genre qu'Apollon protégera la plupart des travaux législatifs soumis à son appréciation (2).

De là, en effet, sont sortis les principaux législateurs de la Grèce antique. Nous ne parlons pas seulement de Minos (3) et de Rhadamanthe, les confidents novénaires bien connus de Zeus : ces personnages légendaires furent les précurseurs de Lycurgue qui vint chez les Crétois adeptes et propagateurs du culte apollinien, étudier leur législation à laquelle il donna le nom caractéristique de ῥητραῖ. La *Rhétra* que l'on peut regarder comme la dénomination la plus ancienne de la loi, c'est proprement le colloque personnel que l'homme entretient avec la divinité. Elle représente une des premières formes de la révélation immédiate du droit par l'oracle; elle est la loi non écrite par excellence, ou encore par définition même, l'ensemble des règlements qui interviennent entre l'homme et Dieu par un simple accord verbal (4). La législation de Lycur-

---

externis quos Græci adhibuerunt ad lites intestinas et peregrinas componendas quæstiones epigraphicæ, Gœttingen, 1888.

(1) V. Eschine, *Contre Ctésiphon*, § 111, cf. *De fals. leg.*, § 83. Voir B.C.H., XXVII (1903) p. 107. Glotz, 568 et sq.

(2) Ziebarth, *Der Fluch im griechischen Recht*, in *Hermès*, XXX (1895) p. 65 et sq. signale de nombreux exemples de formules par lesquelles les lois religieuses ou civiles sont mises sous la protection de l'ἀρά divine. V. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, p. 18.

(3) Un passage du *De vita et poesi Homeri*, c. 175 du Pseudo-Plutarque donne aux lois de Minos le nom de θεσμοὶ « Θέμιστες γὰρ, καὶ θεσμοὶ, οἱ νόμοι, ὧν τὸν Δία εἰσηγητὴν παραδίδωσιν, ᾧ καὶ τον Μινωα τὸν των Κρητῶν βασιλέα φησὶν ὁμιλεῖν· ἡ δ'ὁμιλία, νόμων μάθησις ἦν, ὡς καὶ Πλάτων μαρτυρεῖ.

(4) *Frag.* de Tyrtée 2, 8 : εὐθεῖαι ῥῆτραι sages lois, sages constitutions, Plutarque, *Lycurg.*, 6 et 13 *a e* et *De Pyth. oracul.*, p. 403 e. Xénophon.

gue reçoit d'Apollon sa sanction, le dieu en est souvent désigné comme l'auteur véritable (1). Les principes qui président à cette politique apollinienne dont nous parlions plus haut sont éminemment aristocratiques et conservateurs, peu favorables aux tyrans et aux démocrates. Aussi les législateurs qui viendront s'inspirer à Delphes, avant de dresser le plan définitif de leur œuvre, adopteront-ils tel système de constitution où les volontés individuelles sont sacrifiées à l'harmonie de l'ensemble et au bien idéal de la cité.

Certes il y a plus d'une raison qui permette de s'expliquer cette soumission remarquable des anciens toujours disposés à se rendre sans murmure aux lois de leur pays quelles qu'elles puissent être et à tout sacrifier au pouvoir de l'Etat (2). Ils comprennent qu'il y va de l'intérêt général que l'on a d'obéir à une autorité supérieure instituée pour protéger tous les droits sans exception. Nous avons également noté cette crainte de l'opinion publique plus forte que tous les moyens de coercition extérieure mis en œuvre pour imposer cette obéissance nécessaire. Mais, au risque de soutenir une thèse d'allures trop intellectualistes, nous ne croyons pas nous avancer beaucoup en ajoutant que les législateurs des temps antiques font avant tout appel aux sentiments qui leur paraissent plus que tout autre dignes de servir de fondement à l'ordre social. Pour eux, l'idée de loi, d'obligation impérative, de commandement n'est pas l'idée la plus haute que puisse concevoir le conducteur de peuples. Le bien est bon par

---

Anabase VI, 6, 28. Photius *s. v.*, qui donne quelques équivalents : συνθῆκαι, λόγοι, ὁμολογίαι. Voyez Otfr. Müller, *Die Dorier*, I, p. 134, II, p. 80.

(1) Platon, *Lois* I, *initio.*

(2) Voyez dans Antiphon par ex. (*de cæd. Hérod.*, 14-15) cet éloge des lois de Dracon dont nous avons parlé, ces lois vénérables, les plus anciennes dans la contrée auxquelles nul n'a osé toucher: « Καίτοι τούς γε νόμους, οἳ κεῖνται περὶ τῶν τοιούτων (τῶν φονικῶν), πάντας ἄν οἶμαι ὁμολογῆσαι κάλλιστα νόμων ἁπάντων κεῖσθαι καὶ ὁσιώτατα. Ὑπάρχει μέν γε αὐτοῖς ἀρχαιοτάτοις εἶναι ἐν τῇ γῇ ταύτῃ, ἔπειτα τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν, ὅπερ μέγιστόν ἐστι σημεῖον νόμων καλῶς κειμένων — Οὕτως οἵ γε νόμοι κάλλιστα κεῖνται οἱ περὶ φόνου, οὕς οὐδεὶς πώποτε ἐτόλμησε κινῆσαι ».

lui-même et pour lui-même, non parce qu'il est ordonné ou sanctionné matériellement. A vrai dire, l'obéissance fait place à la sympathie pour la loi, résultant de l'accord entre la règle humaine que pose l'autorité et la loi divine qui serait empreinte dans notre être moral, cette sympathie qui, pour parler comme Platon, n'est qu'une sorte de souvenir (ἀνάμνησις) d'une législation antérieure à toute espèce de code politique ou civil (1). Dans ce sens, l'auteur des *Lois* comme l'auteur de la *Politique* soutiendront que la subordination envers les maîtres de la cité est toujours volontaire parce qu'elle repose sur des lois ou des règles inscrites dans la conscience. « De même que, dans le chœur apollinien, les Muses savent de science innée et exécutent librement leur partie à l'unisson, ainsi dans la société antérieure aux institutions démocratiques, des impulsions naturelles mettent les volontés des sujets d'accord avec les volontés des princes » (2).

Nous reprenons l'énumération précédente. Apollon désigne au choix des Cyrénéens, le Mantinéen Démonax, il donne Zaleucos aux Locriens, inspire Charondas à Catane et fera propager ensuite les lois de ce dernier par Androdomas de Rhégium (3). Solon est invité par lui, si l'on en croit Plutarque, à prendre la direction de l'Etat (4). Les règlements de Clisthènes reçoivent l'approbation de l'oracle dont ils porteront dès lors le nom (πυθόχρηστοι νόμοι) (5).

(1) Cfer *infra*, chap. XI. Dans le mythe du *Critias* (p. 109 d) les premiers hommes qui naissaient directement du sein de la terre et empruntaient par suite leur âme et leur corps à l'âme et au corps d'un Dieu étaient, en raison de cette communauté d'essence avec les dieux, tout naturellement disposés à se ranger spontanément sous leur pouvoir (Espinas, *Platon*, p. 77).

(2) Espinas, *Orig. de la technologie*, p. 72. Cf. Montaigne, *Essais*, III, c. 1, p. 195, édit. J. V. Leclerc. « La justice en soy, naturelle et universelle, est aultrement réglée, et plus noblement, que n'est cette aultre justice spéciale, nationale, contraincte au besoing de nos polices... si que le sage Dandamis, oyant réciter les vies de Socrates, Pythagoras, Diogènes, les jugea grands personnages en toute aultre chose, mais trop asservis à la révérence des lois : pour lesquelles auctoriser et seconder, la vraye vertu a beaucoup à se desmettre de sa vigueur originelle ».

(3) Schol. de Pind., *Olymp.*, X, 17.

(4) Plut., *Solon*, 14.

(5) Hérodote, IV, 161.

On ira chercher à Delphes, dit Platon, les lois les plus belles et les plus importantes, et nul ne changera rien, s'il est sage, à ce qui aura été réglé par celui que la tradition de nos pères reconnaît comme son interprète (1). Apollon préside à la législation la plus grande, la première de toutes, il règle les fondations des temples, les sacrifices, le culte à rendre aux dieux, aux démons, aux héros, la sépulture des morts et tous les hommages par lesquels on se concilie leur bienveillance.

Il ne faut pas du reste se représenter l'oracle comme une puissance comparable à celle de la papauté romaine. La conception de l'Eglise catholique militante est aux antipodes du génie grec qui sut de tout temps établir une démarcation bien nette entre les domaines spirituel et temporel, et par là se préserver de l'oppression cléricale. C'est parce que la religion et la morale étaient en Grèce le patrimoine commun du peuple, qu'il n'y eut jamais de théocratie. Les Grecs chargeaint les prêtres de présenter aux Dieux les prières et les offrandes, en conservant toujours intact le dépôt des cérémonies instituées par les ancêtres ; ils ne les chargeaient pas d'enseigner ce qui est l'objet d'une révélation directe et immédiate des Dieux à la conscience humaine. Il n'y avait rien qui ressemblât à cette aristocratie de lumières qu'ont rêvée les philosophes et que les Chinois ont, dit-on, réalisée (2). L'oracle de

---

(1) *Lois*, VI, 759 *e* « Ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ' αὐτοῖς ἐξηγητὰς, τούτους χρῆσθαι ». *Ibid.*, 738 *b*, *Républ.*, IV, p. 427, 428, 429 *d*. Voyez Pausanias, VI, c. 9, § 3 et 42, § 4. Pindare, *Pyth.*, XI, 15. « Ὄφρα Θέμιν ἱερὰν Πυθῶνά τε καὶ ὀρθοδικάν || Γᾶς ὀμφαλὸν ».

(2) L. Ménard, *Le Polythéisme hellénique*, p. 234 (*Les oracles et les mystères)* qui a soin du reste de distinguer — comme nous croyons l'avoir fait nous mêmes — le rôle joué par les devins du rôle joué par les prêtres. « Les devins passent pour expliquer aux hommes ce qui vient des Dieux. La fonction attribuée aux prêtres est de savoir comment il convient de présenter aux Dieux nos offrandes et nos sacrifices, et de leur demander par nos prières les biens dont ils disposent ». Platon, *Politique*. Voyez au surplus sur la différence nette et précise que Platon établit entre le gouvernement sacerdotal et le gouvernement de la cité idéale où les prêtres ne sont considérés que comme des serviteurs de l'Etat ce même dialogue du *Politique*, p. 424 de la trad. Cousin.

Delphes, loin d'imposer une unité toujours irritante et dangereuse professait le respect des usages et des coutumes divergentes des divers Etats (1). Il s'est présenté en qualité de juridiction arbitrale ouvrant son prétoire à tous ceux qui lui demandaient un conseil sur des points de droit douteux. Aussi n'est-ce pas un paradoxe de soutenir qu'il a dans une certaine mesure, sécularisé la justice dont certaines γένη prétendaient conserver le monopole comme le feront plus tard les gentes romaines. Grâce à lui le vieux droit est sorti des arcanes du patriciat pour devenir accessible aux masses. Il a permis les premiers travaux de codification.

---

(1) Cicéron, *De legibus* II, XVI. « Deinceps in lege est, ut de ritibus patriis colantur optimi : de quo quum consulerent Athenienses Apollinum Pythium, quas potissimum religiones tenerunt, oraculum editum est, eàs, quœ essent in more majorum. Quo quem iterum venissent, majorumque morem dixissent sœpe esse mutatum, quœsivissentque, quem morem potissimum sequerentur e variis; respondit, optimum ». (Cf. *de divinatione*, I, 54). Ces lignes ne sont guère que la reproduction d'un passage célèbre des *Mém*. de Xénoph., I, 3, 1, auquel nous renvoyons (cfer aussi *eod. loco*, IV, 3, 16). Porphyre, *De abstinent.*, II, § 59: « Ἐπει καὶ Ἀπόλλων παραινῶν θύειν κατὰ τὰ πάτρια, τοῦτ᾽ἔστιν κατὰ τὸ ἔθος τῶν πατέρων, ἐπανάγειν ἔοικεν εἰς τὸ παλαιὸν ἔθος ». *Rhétor. à Alexandre*, c. 2. Nægelsbach, *Nachhomer. Theologie*, 1re édit, p. 201.

CHAPITRE X

L'idée de la nature et de la loi non écrite dans la littérature au Ve siècle :

a) *Le problème de la destinée humaine chez Pindare. La sagesse divine et la loi de modération.*

b) *Eschyle. La puissance invincible du Destin. Prométhée. Les lois universelles du monde moral. L'Orestie.*

c) *Sophocle. L'ἄγραφος νόμος ou l'antagonisme des lois religieuses et des lois générales de la société. Antigone et la jalousie des dieux.*

Dans une étude sur l'évolution historique des premiers principes juridiques il ne suffit pas d'interroger les philosophes et de rechercher, à travers les systèmes les plus divers, une conception quelconque de la nature et du droit. Les penseurs enfermés dans leur tour d'ivoire — tels Héraclite — ne représentent peut-être pas l'esprit général de la société, ou comme on dit de nos jours, la mentalité dominante de leur temps. D'aucuns jugeraient ces données de la philosophie suspectes, voire même paradoxales, et nous reprocheraient de ne pas tenir compte de la conscience collective telle qu'il est possible de s'en faire une idée par les travaux des littérateurs. Nous allons essayer de montrer dans ce chapitre que les questions étudiées jusqu'ici s'étaient bien traduites chez les poètes qui vivaient à la même époque. Cette sorte de vérification s'imposait. Déjà nous avions fait une certaine place à Homère et à Hésiode ainsi qu'au mouvement orphique qui eut une si notable influence au VIe siècle, sur la philosophie d'alors. Nous venons enfin de consacrer quelques développements à Euripide.

Ce qui fait la force admirable du génie grec, c'est cette recherche spontanée de l'universel, cette tendance innée, si l'on peut dire, à généraliser, qui épuise en peu de siècles toute l'histoire de la philosophie ancienne. L'esprit hellène a parcouru dans son ensemble le vaste champ de la pensée et fait en peu d'olympiades, comme dit Jean Paul, le tour du monde intellectuel. A ce point de vue nous constaterons qu'un poète comme Pindare a pour nous en ce moment une importance aussi grande qu'un Démocrite ou un Protagoras. Les mêmes problèmes sur l'explication du monde, sur la condition de l'homme et sa destinée ont préoccupé les uns et les autres. De bonne heure, sous l'influence de l'idée religieuse, l'Hellène voulut s'expliquer les contradictions de l'âme humaine, la vanité de ses aspirations et l'impuissance de ses désirs : « Il y a en réalité chez lui un souci de lui-même, de sa condition et de sa destinée, qui s'éveilla en même temps que sa brillante imagination et qui mit dans ses premières œuvres, quelques énergiques qu'elles fussent d'ailleurs, un accent de plainte dont rien chez les modernes n'a dépassé la force pathétique » (1). Il fut frappé de l'inégalité dans la distribution des biens et des maux sur la terre — souvent cette répartition lui semblait accomplie aux dépens du sage. Serait-ce donc le fait d'une divinité inexorable, tyrannique et aveugle ? On ne saurait sérieusement contester qu'un vague sentiment de tristesse plane sur toute la littérature grecque (2). Mais cependant, et comme en dépit de

(1) J. Girard, *Sent. relig.*, p. 6.

(2) Nous signalions à propos d'Homère un jugement en sens contraire d'Ern. Havet. C'est encore le cas d'appeler l'attention sur quelques lignes de Renan, *Les Apôtres*, p. 324. « La Grèce, à son âge classique, énonça les maximes les plus exquises de pitié, de bienfaisance, d'humanité, sans y mêler aucune arrière-pensée d'inquiétude sociale ou de mélancolie ». Rien de plus faux comme nous verrons. Aux textes déjà cités, ch. II, p. 25, joignons Arist., apud. Plut., *Consolatio ad Apoll.*, 27. Ἀνθρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως · ἄριστον ἄρα πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι · τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἄλλων ἀνυστόν, δεύτερον δὲ, τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα. (Heitz, *Fragm. Aristotelis*, Didot, 1869, p. 50) Cfer Hermann Sauppe, *Philol.*, XIX (1863), p. 581. Plus loin il parle aussi de « ce sentiment profond de la destinée humaine qui manqua

ce profond pessimisme dont certaines de ses œuvres portent la marque, il ne faut pas oublier que le génie grec voit partout du nombre, de la proportion, de la mesure. Il souffre du chaos, de l'irrationnel, il cherche l'ordre et la liaison logique de tous les événements dans le cosmos. « Une logique claire, rigoureuse, conduisant à des vérités générales, qu'on peut dire éternelles, parce qu'elles s'élèvent au-dessus des phénomènes contingents de la vie sensible, une logique faite de lumière et d'harmonie, n'est-elle pas comme un aspect particulier de la beauté grecque ? Ce qui la caractérise, c'est qu'elle a pour unique but la recherche de la vérité, et pour seul mobile l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses » (1). Et c'est pourquoi, comme on l'a fait très justement remarquer, il ne faut pas s'exagérer le sens des cris de révolte du Prométhée d'Eschyle, par exemple. Ce qui domine dans le monde, dit encore M. Girard, ce qui doit y dominer toujours, ce sont les lois vénérables qu'il porte en lui depuis l'instant de sa naissance. C'est ce que Prométhée reconnaît tout le premier (2). Il y a une loi toute puissante, respectée et obéie de Zeus lui-même, et qui est la loi du Destin. A cette loi du Destin, quelque arbitraire qu'elle puisse leur paraître au premier aspect, les auteurs grecs reconnaissent bientôt une volonté, un pouvoir, des vues fixes et déterminées. Ils ne se la représentent certes pas

---

toujours aux Grecs ». Mais voici qui serait moins inexact sous le bénéfice de certaines restrictions, p. 328. « Ceux-ci, en vrais enfants qu'ils étaient prenaient la vie d'une façon si gaie, que jamais ils ne songèrent à maudire les dieux, à trouver la nature injuste et perfide envers l'homme ». Ce n'est pas par pure insouciance, mais grâce à leur conception éminemment esthétique de la vie et de la vertu et leur sentiment si raffiné de l'ordre en toutes choses que les Grecs n'accusèrent jamais la Providence, travaillant au contraire à réaliser eux-mêmes l'harmonie morale qu'ils observaient dans l'univers. Des poètes bachiques comme Ion de Chios peuvent faire consister l'idéal de la vie à « πίνειν καὶ παίζειν », mais ils ajouteront en même temps « καὶ τὰ δίκαια φρονεῖν » (Athénée, fr. 447). Dans un sens opposé à celui de Renan, nous citerons S. H. Butcher, *Divers aspects du génie grec*, II, *De l'idée que les Grecs se faisaient de l'Etat*.

(1) Milhaud, *Leçons sur les orig. de la sc. grecque*, p. 151-52.

(2) *Op. cit.*, l. II, c. IV. *Les idées religieuses sur le monde dans Eschyle*.

comme une force aveugle, pas plus que comme une divinité tantôt amie, tantôt malfaisante. Il y a pour eux une raison qui pénètre l'intérieur du monde. Ou il ne faut plus parler d'un κόσμος ou il faut considérer cet harmonieux ensemble comme l'œuvre d'une intelligence. Cette loi, ce sera en définitive l'εἱμαρμένη, le λόγος des philosophes, la sagesse éternelle, la raison universelle, l'harmonie suprême de l'univers. Et des esprits particulièrement religieux, comme l'étaient Pindare, Eschyle et Sophocle, que nous allons étudier séparément, s'efforceront de calmer les inquiétudes de l'époque dont ils reflètent la pensée, en montrant précisément dans leurs œuvres l'action souveraine et inéluctable de la nécessité et du Destin.

a) Pindare est un poète théologien. Ses origines sont intéressantes à noter tout d'abord. Il apprenait à cette race dorienne, attachée aux mœurs et aux coutumes aristocratiques qu'elle semblait regarder comme instituées de droit divin (1). D'autre part, il a vécu à la cour du roi Hiéron, et a probablement subi les influences pythagoriciennes et orphiques de la Grande Grèce (2). Bien des traits pourraient le faire supposer. C'est qu'en effet, si Pindare ne professe pas en apparence des croyances sensiblement différentes de celles de son temps, il se fait en revanche une idée très haute et très épurée de la divinité. Il peut s'en tenir à la tradition pour le culte des dieux, mais comme Pythagore et Empédocle, il se demande : « Qu'est-ce que Dieu ? que n'est-il pas ? ». Et il répond : « Dieu c'est le Tout » (3). Zeus personnifie l'intelligence divine, Apollon la science divine, mais leurs attributs respectifs se confondent dans une seule et même âme, un seul et même esprit, une seule puissance. Les orphistes disaient de Zeus qu'il est le com-

(1) Cf. Villemain, *Essai sur le génie de Pindare*, p. 29.

(2) Cette opinion qui a notamment pour elle dans l'antiquité Clém. d'Alex., *Stromat.*, V, 14, 7, 10, a été adoptée en Allemagne par Bœckh, Dissen, Schneidewin (voir *Philol.*, 1847, p. 705-739) et chez nous par Villemain, *op. cit.* Cfer Chassang, *Le spiritualisme et l'idéal dans l'art et la poésie des Grecs*, p. 334.

(3) Fr. 117 (*Bergk*) Τί θεός ; Τί δ'οὔ ; Τὸ πᾶν (cfer fr. 104 et 105, *Christ*) cité par Clém. d'Alex., *loc. cit.*, p. 726. Cf. Alfred Croiset, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, p. 194-195.

mencement, le milieu et la fin de tous les êtres ; il faut lire cette strophe magnifique de Pindare qui rappelle les plus belles images de la Bible : « Dieu tout puissant, tu sais la fin dernière de toutes choses et tu connais toutes les vies, tu comptes les feuilles que la terre fait éclore au printemps, et les grains de sable que les flots et les vents impétueux font rouler dans la mer et dans le lit des fleuves, tu vois clairement ce qui doit être et quelle en sera la cause » (1). Nous sommes loin du vague monothéisme d'Homère ; à vrai dire avec le grand lyrique, on plonge plutôt dans le panthéisme. Si Dieu est tout, nous participons à cette unité divine et c'est encore ce qu'affirme le début d'une des plus belles pièces pindariques : « Hommes et dieux, nous devons à la même mère le bienfait de cet air que nous respirons. Mais la différence extrême de nos facultés nous sépare : car les uns ne sont rien, tandis que construit de solide airain, le ciel est, des autres, l'éternelle demeure. Cependant la grandeur du génie ou la vigueur du corps nous donne avec les immortels un peu de ressemblance, bien que condamnés à ne jamais savoir vers quel but, jour et nuit, les lois écrites par le Destin nous forcent de courir » (2).

On le voit, Pindare nous fait connaître en même temps que la grandeur de l'homme, qui tient à sa parenté d'origine avec Dieu, son irrémédiable faiblesse. L'homme n'est qu'un jouet entre les mains du Destin. Or trop souvent on dit de Pindare qu'il a supprimé cette loi redoutable dont les dieux eux-mêmes dépendent comme les mortels (3). L'emploi de l'expression d'Αἶσα Διὸς que l'on relève si souvent chez notre poète, devrait cependant suffire à ébranler l'opinion erronée suivant laquelle la volonté du

(1) *Pythiques*, IX, v. 80 et 29. Cf. *eod. loc.*, II, v. 49-51.

(2) *Néménne* VI.

(3) Sic Sommer, *Du caractère et du génie de Pindare*, p. 32 : « Le progrès le plus remarquable dans les idées religieuses de Pindare, est la suppression presque absolue du Destin ». Pindare aurait peu parlé de la *Moira*. Erreur certaine, il suffit d'ouvrir au hasard le recueil des Odes triomphales. C'est encore la thèse soutenue dans l'excellent livre de Nageotte, *Hist. de la poés. lyr. grecq.* V. Maury, III, 53, notes 2 et 3.

Destin, laisserait toujours aux dieux une liberté d'action pleine et sans entraves (1). En réalité, comme dans Homère, les dieux ne doivent pas agir contrairement aux données de la règle mystérieuse qui étend sur l'univers entier son empire suprême et menaçant. Plus exactement, si la *Moira* semble s'identifier avec la volonté divine, c'est que, comme nous l'avons déjà dit quelque part, elle est de la nature et de l'essence même des dieux envisagées comme lois (θεία μοῖρα (2). Et c'est le cas de signaler encore tout au long, ce fragment célèbre, très cité dans l'antiquité : « Mortels et immortels, tous sont soumis au règne de la loi qui, de sa main souveraine, établit et légitime la plus extrême violence : •

« Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
Θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
Ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
Ὑπερτάτᾳ χειρί (3) »

Souvent on a fait remarquer que cette pensée était en harmonie avec le caractère dorien élevé dans le culte de la force et de l'obéissance passive à la loi. Pindare, croyons-nous, a simplement voulu relever, sous ces expressions énergiques, le fait assez banal que la raison du plus fort domine dans le monde. Il s'en faut, devait-il penser, que cette loi de partage ait été faite exacte-

(1) Cf. *Néméenne*, IV, 60.

(2) Cfer de Block, *L'idée du destin chez Pindare* (Extrait de la *Rev. de l'Inst. publ. en Belgique*, 1881, p. 289-300). Voici la conclusion de l'auteur: « Pindare, lui aussi, a admis un principe antérieur et supérieur aux dieux, et, s'il a cherché à sauver la contradiction, c'est en se représentant ces derniers comme accomplissant volontairement les décrets du Destin s'appliquant à eux-mêmes aussi bien qu'aux mortels », cité par Decharme, *Rev. de l'hist. des relig.*, t. IV, 1881/2, p. 346, à propos de la thèse de Hild sur *les Démons dans la litt. et la relig. des Grecs.*

(3) Fr. 299, *Boissonnade*. Villemain, p. 27, faisait un contre-sens en traduisant « La loi établit la contrainte de la justice ». δικαιῶν n'est pas le génitif de δίκαιος mais un participe présent. V. au surplus Platon, *Lois*, III, 690 b, IV, 715 e, X, 890 a et surtout *Gorgias*, 34. Le fragmt ci-dessus est visé par Hérodote (III, 38) comme conclusion d'une dissertation curieuse sur la puissance de la coutume que nous citons ailleurs, *infra* (chap. XIII).

ment en faveur de chacun. L'apparence en tout cas n'est pas en ce sens. Le désordre prime l'ordre, l'iniquité paraît bien écraser la justice. Ce sont toujours les mêmes réflexions mélancoliques qui percent d'un bout à l'autre des odes triomphales. Tous nos efforts portent à faux. L'homme s'agite, sa destinée est d'être ballotté et comme poussé par les vents dans les directions les plus diverses (1). En réalité, porte même un fragment, la fortune avec ses hasards et ses caprices est la loi du monde (2). On vit dans l'illusion, dans l'ignorance et l'impossibilité de pénétrer son destin, de lire l'avenir qui est la condition fatale de l'homme. Avant d'entreprendre une chose,il est malaisé de connaître la fin que les dieux veulent lui donner : un voile impénétrable est pour ainsi dire étendu devant l'avenir. Les bornes de l'humaine faiblesse, dit Théognis, sont inintelligibles. S'il était permis à l'homme d'envisager le terme de son existence, on serait bien plus économe des moments dont la vie est faite. Mais hélas, nous ne savons rien et voilà ce qui me chagrine, ce qui ronge mon cœur, ce qui me jette dans la plus grande perplexité. Je me trouve au milieu d'un carrefour, deux chemins se présentent devant moi et je ne sais lequel prendre. Zeus n'a point donné aux hommes de signe évident pour se diriger, et pourtant nous nous lançons dans de viriles entreprises, nous remuons de nombreux projets. Mais le cours des choses échappe à notre prévoyance (3). La mystérieuse Moira, « la déesse, aux desseins profonds » nous interdit de creuser ses secrets. Tout comme pour le naïf conteur d'Halicarnasse, les événements inexplicables — qui déconcertent la raison humaine et confondent tout individu appelé à les juger d'après sa morale courante — sont proprement aux yeux de Pindare d'essence ou de nature divine. Or il ne faut pas empiéter sur ce domaine et chercher une explication de ce que le Destin a voulu nous cacher éternellement. Sera-t-il conduit du reste plus

(1) *Isthmiques*, IV.

(2) Τύχη ne se trouve pas une seule fois dans Homère, ainsi que l'avait déjà remarqué Macrobe (*Saturn.*, V, 16). C'est Pindare qui a donné une figure à cette divinité. *Cf. Olymp.*, XII.

(3) *Néméenne*, XII, *in fine*.

d'une fois à interpréter la volonté des dieux, il ne se départira jamais de cette réserve pieuse et délicate qui fait le charme de l'histoire d'Hérodote. L'homme ne doit pas faire de vœux qui ne soient conformes à sa nature, en s'efforçant par exemple de devenir Jupiter ou un autre dieu (Δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασὶ) (1). Le déisme de Voltaire rencontre parfois des expressions bien voisines :

La liberté, dis-tu, t'est quelquefois ravie.
Dieu te la devait-il immuable, infinie,
Egale en tous pays, en tous temps, en tous lieux ?
Tes desseins sont d'un homme et tes vœux sont d'un dieu (2).

La Némésis reste chez Pindare la déesse jalouse frappant inexorablement l'ambition humaine lorsque celle-ci sort des limites qui lui ont été tracées par le Destin (3). On a fait remarquer qu'il avait encore renchéri sur la pensée d'Homère, mais c'est que notre poète est doublé d'un théologien. Il ne se borne pas à parler de cette loi qui détermine à l'avance le bien et le mal auxquels les hommes doivent s'attendre, il la commente, il s'en pénètre : « Si ton esprit sait interpréter les discours des sages, si tu as appris à expliquer les maximes des temps passés, tu comprendras que pour un bien que les dieux dispensent aux mortels, ils leur font éprouver

(1) *Pyth.*, III, *Isthm.*, V, 17, *Olymp.*, V, 55 (μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι).

(2) Cfer Eurip., *Alceste*, 809. « Οντας δὲ θνητοὺς θνητὰ καὶ φρονεῖν χρεών » et *Hippolyte*, discours de la nourrice, vers 451-461. V. Plutarque, *De la tranquilité de l'âme*, § 7 et *passim*. Ménandre disait de même « Toi seul de tous les mortels aurais-tu donc été formé pour être toujours heureux, pour ne faire que ce qui flatte tes caprices. Si c'est à cette condition que les dieux t'ont donné le jour, ils t'ont trompé, j'en conviens, et tu as raison de te plaindre, mais si tu as reçu la vie aux mêmes lois que nous, si tu respires l'air au même prix, tu dois supporter avec plus de résignation les maux qui sont notre partage ». V. aussi *Isthm.*, IV, V, 14 et *Olymp.*, IV et V.

(3) Peut-être l'origine du mot νέμεσις est-elle la même racine qui a formé le verbe νεμεσᾶν, être irrité. Une erreur d'étymologie aurait rapporté ce mot à la racine νεμ - νομ = partage (Aristote, *De mund.*, VII, 5) et n'aurait pas peu contribué à l'élaboration par laquelle cette notion s'est affinée. Adrien Legrand, s.v. *Némésis*, in *Dict. des ant.* Cf. Curtius, *Grundz. der gr. Etym.*, 5e édit., Leipzig, 1879, p. 314.

deux maux » (1). Seulement — et voici ce que nous appelions le côté théologique de cette œuvre — il ajoutera tout aussitôt : « Jamais l'insensé ne peut souffrir ce mélange; le sage seul ne montre au dehors que le bien qu'il reçoit » (2). Bien coupable est le mortel qui se raidit contre les décrets des dieux ; eux seuls peuvent accorder les dons de la fortune aux uns et la gloire aux autres (3). Ce que le Destin nous refuse aujourd'hui, sans doute nous l'accordera-t-il demain. Tantôt l'inconstante fortune accorde aux mortels ce qu'ils n'espéraient point obtenir, tantôt elle leur enlève ce qu'ils se croyaient déjà sûrs de posséder (4). Peut-être ces indications du Destin ont-elles une raison d'être cachée, et dissimulent-elles sous cette apparente inégalité une profonde justice. On s'étonne, à tort selon nous, que l'œuvre de Pindare empreinte de ce vieux dogme populaire de la Némésis respire par ailleurs une confiance inébranlable dans une justice supérieure (5).

(1) *Pyth.*, III, 80. Bias avait déjà recommandé de faire remonter aux dieux tout le bien qui nous arrive « ὅ τι ἂν ἀγαθὸν πράττῃς, εἰς θεοὺς ἀνάπεμπε » Laërce, I, 60.

(2) Même pensée chez Théognis « On n'est jamais heureux en tous points, mais le sage sait soutenir le malheur sans en laisser rien paraître ».

(3) Cf. *Pyth.*, II, 49 et suiv. « Dieu seul achève toutes choses selon ses vues (Θεὸς ἅπαν ἐπὶ ελπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται), Dieu «qui atteint l'aigle dans son vol, qui devance le dauphin au sein des mers, qui abaisse l'orgueil des mortels superbes (ὑψιφρόνων τιν'ἔκαμψε βροτῶν) et qui remet en d'autres mains la gloire et l'immortalité (ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε). Croiset, *Le mythe d'Ixion dans Pindare*, *Ann. des études grecques*, 1876, p. 87. V. aussi *Pyth.*, III. Archiloque (lyrique du VIIe siècle) avait dit : Zeus, père suprême, tu règnes du haut du ciel, mais là tu portes les yeux sur tout ce que les hommes commettent d'actions iniques et impies et jusque chez les bêtes tu prends soin du juste et de l'injuste (λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων — ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει) fr. 88, *Bergk*.

(4) Cfer encore Archiloque, fr. 56 « Rapporte aux dieux tout ce qui arrive : souvent ils retirent de l'infortune et redressent un homme qui gisait sur la terre noire ; souvent ils abattent et couchent à la renverse celui qui marchait d'un pas assuré ». Fr. 66 « O mon âme, jouet de maux sans nombre... songe à la mouvante incertitude des choses humaines ! » fr. 9 et 7 et sq. « Le malheur va de l'un à l'autre: aujourd'hui c'est nous qu'il frappe... demain ce sera le tour d'un autre ». Le rapprochement de ces deux passages nous est suggéré par une étude de M. Am. Hauvette, *Mélanges Perrot*, p. 164.

(5) Par ex. Tournier, p. 125. La place nous manque pour parler de Théognis

L'esprit religieux dans tous les temps fut fait de ces contradictions, de ces désespérances et de cette résignation suprême. Dans le même poème où il vient de célébrer l'équité de la Providence, Hésiode trouve très naturel qu'une ville toute entière soit comprise dans le châtiment mérité par la faute d'un seul, et il salue respectueusement la justice qui demande à Zeus que les peuples soient offerts en victimes expiatoires pour les crimes des rois. Que la juste colère des dieux retombe sur les descendants des coupables, voilà pour lui quelque chose de particulièrement admirable parceque surnaturel (θειότατον) (1). De même aux yeux de Pindare, les variations qui paraissent à première vue si choquantes dans les destinées des hommes devraient exclure toute idée de justice de la direction du monde. On les impute aux caprices du sort ou à la passion malfaisante d'un dieu, mais si on pouvait remonter le cours des temps et faire chez les générations précédentes le compte des joies et des erreurs, il serait facile de reconnaître dans les épreuves actuelles de cette existence qui paraît opprimée ou abandonnée au hasard les effets réunis d'une loi naturelle qui contient l'humanité dans des limites fixées dès l'origine et d'une loi morale qui veut que toute faute ait son châti-

---

(540-500?) dont les conceptions peuvent être comparées à celles de Pindare, ainsi qu'à celles d'Eschyle. La notion de la νέμεσις revient sans cesse dans ses sentences (cf. fr. 279-373-392-731-792). L. Ménard voit dans Théognis les premiers doutes de la philosophie en présence de l'opposition entre l'idée de justice divine et le spectacle du mal. Les idées morales de ce poète nous semblent comme au savant auteur une expression anticipée de la morale stoïcienne (214 et sq.)

(1) Nulle part ces variations ne sont mieux accusées que chez Hérodote. Il dira par ex. (III, 108): C'est la Providence divine (πρόνοια τοῦ θεοῦ) dont la sagesse a voulu, comme cela est vraisemblable, que tous les animaux timides et qui servent de nourriture fussent très féconds, de crainte que la grande consommation qu'on en fait n'en détruisît l'espèce et qu'au contraire, tous les animaux nuisibles et féroces fussent beaucoup moins prolifiques. Souvent cette même Providence bénit les actions et assure le salut des hommes par des décrets et des dispensations formelles. Mais d'autre part, elle se plaît à précipiter tout ce qui se glorifie et à abaisser tout ce qui s'élève. Cfer sur la θεῖος φθόνος dans Hérodote, I, 32-34, III, 40 et sq., VII, 137. V. Gomperz, p. 283.

ment sur la terre (1). Aussi le dernier mot restera-t-il toujours à cette norme éternelle que les hommes et les dieux doivent respecter invariablement. On l'a dit avec raison être religieux, c'est croire fermement au triomphe du bien et de la justice, même quand on voit le moins comment il pourra se réaliser. En douter, admettre un seul instant que le travail puisse être une duperie, c'est la véritable impiété.

Le grand poète ne se lasse pas d'être le chantre de la justice envisagée bien entendu dans son sens religieux, le plus élevé. La véritable justice consistera à savoir se satisfaire de sa situation « car l'audace précipite les mortels dans un abîme de maux ». Puisque la divinité a voulu glorifier l'un et humilier l'autre sous sa haute puissance, le sage se soumettra à la condition où l'aveugle déesse l'aura placé. « Conformons-nous à notre état, apprenons à nous élever et nous abaisser avec lui suivant qu'il s'abaisse ou s'élève » (2). Bornons nos désirs aux biens que les dieux ont mis à notre portée (θεόθεν ἐραίμαν καλῶν). Cette loi de modération, si nous savons l'accepter, amoindrira la part de nos souffrances.

Ainsi dit Platon, l'homme n'est qu'un jouet entre les mains de Dieu et c'est la plus excellente de ses qualités. Tout réfléchi, en pesant exactement les avantages que peuvent procurer à l'homme les institutions politiques, l'honorable médiocrité paraît être le bien le plus solide et le plus durable (3). Il faut que chacun rapporte toutes choses à sa propre mesure (χρὴ δὲ καθ'αὑτὸν παντὸς

(1) J. Girard, p. 274.

(2) *Pyth.*, III, 187 — ὄλβος οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται...
Σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις
Ἔσσομαι·

Le texte paraît clair et la solution donnée au texte seule admissible en même temps que bien conforme à la théorie générale de la Némésis. Cependant des auteurs traduisent : je serai petit avec les petits, grand avec les grands. Cf. les observations de Chabanon dans sa traduction des *Pythiques* et dans *Mém. de l'Acad. des insc. et b. let.*, t. 31 (1758), p. 451 à 513 et Perrault-Maynand, *Pyth.* trad., p. 244. V. aussi *Néméenne*, III, 126-131. Théognis professe la même doctrine « Je règle ma vie dans une mesure parfaite, n'inclinant ni d'un côté ni de l'autre, car il ne faut jamais s'écarter de la droiture ».

(3) *Pyth.*, XI et *Isthmiques*, VI, 104 :
Μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων.

ὁρᾶν μέτρον). Ne vise pas plus haut que ta fortune présente, et « μὴ πάπταινε πόρσιον ». Les excès de l'orgueil et de l'ambition (ὕβρις) appellent la vindicte céleste (κόρος, φθόνος) et ses inévitables châtiments. Sachons préférer d'honorables possessions unies à la sagesse (σωφροσύνη) (1). Car si l'homme n'est que le rêve d'une ombre, (σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος) comme dit un passage sublime des Odes pythiques lorsque les dieux dirigent sur lui un rayon, un éclat brillant l'environne, et son existence est douce (2). Homère disait que ce qui avait perdu l'homme c'était d'avoir voulu sortir de sa destinée. Pindare soutient de même qu'il ne faut pas sortir de sa nature. C'est à de fréquentes reprises qu'il insiste sur le conseil de Socrate : « Γνῶθι σεαυτόν » avec ce sens spécial qu'il demande à chacun de suivre le génie qui dirige sa destinée et de ne pas transgresser les lois fondamentales de son caractère. La jalousie de la Némésis rencontrera toujours un obstacle : l'honnête homme saura la forcer à ne jamais lui envier une félicité qu'il ne doit qu'à sa vertu (3). On verra plus tard comment cette formule si singulièrement pleine a été reprise par l'école du Portique. La vertu, dit encore le poète, n'est que la perfection que le sage donne à sa nature. Celui là seul est vraiment sage, que la nature a instruit par ses leçons (4). Suivre ses préceptes c'est être assuré de marcher dans les sentiers de la droiture. La nature doit être en toutes choses notre guide et notre maîtresse. C'est une pensée chère à Pindare que la vertu vraie et victorieuse est un don de la nature et des dieux. Nous avons vu que les sophistes opposaient suivant les cas l'art et la nature,

(1) Cf. Croiset, *Un vers de Pindare à corriger*, in *Ann. des ét. grecq.*, 1878, p. 63-67.

(2) *Pyth.*, VIII, 95-97.

(3) *Olympique*, VIII, *in fine*.

(4) *Ibid.*, II, 86. — Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ· Μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσίᾳ, etc. (cfer Horace, *Ep. ad Pisones*, 408). M. Egger (*Hist. de la critique chez les Grecs*, p. 92), rapproche cette formule d'un vers de l'*Odyssée* (XXII, 347-48). Αὐτοδίδακτος δ'εἰμί· θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας || παντοίας ἐνέφυσεν. Chez les deux poètes la sagesse est une science et une science innée, donnée à l'âme par la faveur du ciel, σὺν θεῶν τύχᾳ comme nous dirons plus loin.

louant quelquefois même alternativement φύσις et νόμος. Pindare de son côté mettra en parallèle, la nature, φυά et l'instruction, διδαχή. La première est puissante, la seconde n'est que subsidiaire (1). La lumière des arts, jointe à la sagesse, la rend plus vraie et plus solide. L'instruction unie à un heureux naturel porte la science à son degré le plus éminent. Ce que nous apprenons est si peu de chose à côté de ce que la nature nous inspire ! Or, d'après Pindare, l'homme doit demeurer durant sa vie tel que l'a fait sa naissance. S'il est vrai que les bons et les mauvais succès nous soient envoyés par Zeus, l'industrie humaine ne peut rien conduire à bonne fin sans le concours bienveillant des dieux (2). Heureux le mortel dans l'âme duquel les dieux ont

---

(1) *Ibid.* IX, 100: Τὸ δὲ φυὰ κράτιστον ἅπαν. Cf. Albert de Jonghe, *Pindarica Olympica carmina* (1865), p. 22 et sq., cité par Maury, III, p. 7.

(2) *Olymp.*, XIV, 7. Le texte précité dit très exactement : L'industrie humaine ne peut rien sans les Grâces. Il est impossible de ne pas songer par suite de l'association des idées à la théorie chrétienne suivant laquelle nous avons besoin pour nous élever à Dieu, du secours de la grâce ». La grâce, disent les théologiens, est dans les saints désirs, les bonnes pensées, les résolutions louables que Dieu nous inspire intérieurement et qui ne viendraient pas de nous-mêmes. Cf. *Isthm.*, III, 4. « Zeus, c'est de toi que les mortels reçoivent les grandes vertus ainsi que la fortune dont elles sont le couronnement. » *Pyth.*, I, 78 : Ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς. *Neméenne*, III, 40. « On est bien solide quand on a ce don inné de la vertu. Celui qui n'a que de l'acquis reste un homme obscur, aspirant à ceci, à cela, ne marchant jamais d'un pas sûr, il goûte à dix mille talents, incapable d'en posséder un ». Remarquez cette expression « θεόδματοι ἀρεταὶ » (vertus plantées par les dieux), *Olymp.*, VI, 300. Nous ne voudrions pas cependant transporter telle théorie d'un domaine dans un autre, le christianisme professant qu'il faut faire violence à la nature pour obtenir le triomphe de la grâce, que la mort mène à la vie, que l'ordre de la grâce qui est celui de Dieu est opposé à celui de la nature qui est celui du ... Diable, etc. Je ne sais plus quel académicien dissertant de vertus chrétiennes fut conduit à conclure qu'elles étaient contre nature. Gardons-nous d'insister davantage (voir du reste *infra* II, p. 262 et la note 3). Ce n'est pas chez les Grecs qui n'ont cessé « de considérer la vertu comme un fruit de l'instinct libre et d'allier les délicatesses de l'âme à la santé du corps » que l'on peut relever cette opposition du surnaturel et de la nature ou de « l'épuration de la conscience et du développement de l'animal humain » (Taine, *Essais de crit. et d'hist.*, p. 168, étude sur *Iphig. en Tau-*

planté les vertus les plus brillantes, il connaît des succès permanents, et « parvenu au noir confin de la vie, dit une ode pythique, il s'endort d'une mort paisible, léguant à ses enfants une bonne renommée, le plus précieux de tous les biens ». C'est là le dernier conseil du grand poète thébain : « Restons fidèles à notre nature ; c'est folie que d'agir contre elle et les dieux » (1).

Ainsi nous voyons le rôle important que joue dans la philosophie de Pindare la notion de la nature et du droit. Et nous constatons une fois de plus que cette thrène de lamentations de la vie humaine — ainsi qu'un scholiaste qualifiait les poèmes pindariques — aboutit néanmoins comme toutes les œuvres vraiment grecques à des conclusions de paix et de sereine harmonie. Pindare qui avait, paraît-il, des vues assez étendues sur la politique, subordonnait la félicité de l'Etat au bel ordre de la cité, et comme le dit si bien M. Croiset, au concert des volontés harmonieusement associées pour commander et pour obéir, sous l'empire souverain de la loi (2). Nous avons déjà signalé cet amour de la légalité et de la concorde qui tient chez Pindare à son caractère dorien essentiellement épris de l'autorité et de l'ordre fondé sur le respect de la loi et d'où dérive le droit (3). Il convenait d'en dégager cette conception de la justice qui résiderait dans la modé-

---

ride). Dans un de ces *manuels* ou *catéchismes d'enseignement civique*, aujourd'hui trop décriés, celui d'Edgar Monteil, par ex., je relève cette proposition brutalement exacte et par laquelle le jeune écolier laïque résume, je crois, ses opinions sur l'Eglise : « Tout ce que la religion chrétienne nous présente comme des principes de morale ne lui appartient pas et tout ce qui lui appartient est dépourvu de caractère moral, ce qui s'explique aisément, puisque la moralité a sa source dans cette nature que la religion a en horreur, qu'elle abaisse autant qu'elle peut et avilit, et dont elle condamne toutes les manifestations pour se jeter dans un divinisme qui n'offre pas lui-même les caractères moraux qu'exigerait un grand régulateur de l'univers ».

(1) *Pyth.*, II, 72 et sq. *Ibid.*, III, déjà citée et *Néméenne*, I.

(2) *Op. cit.*, c. III, *Politique spéculative et pratique*, p. 251 à 256.

(3) Croiset, *eod. loc.* Cf. *Olympique*, XIII, 6 « Dans ses murs (de Corinthe) régnaient l'eunomie base des cités, la Justice qui les conserve, la Paix, sœur et compagne de la Justice, toutes trois filles incomparables de Thémis, la source des trésors et le bonheur des humains ».

ration, la sagesse et la piété, comme dans la conformité la plus absolue à la loi suprême du Destin.

b) Une inscription grecque souvent citée réunit dans le même souvenir Eschyle et Pindare : « Au temps où passèrent à Marathon et à Salamine les Perses homicides et Datis à la voix sauvage, alors même vivait Pindare, pendant qu'Eschyle florissait dans Athènes » (1). Les deux grands poètes n'ont pas été seulement contemporains. Un même souffle puissant passe à travers leur œuvre grandiose, une philosophie analogue s'y fait jour. Pendant longtemps regardées comme des monstruosités dramatiques, les créations eschyliennes ont subi les interprétations les plus variées. Il n'est pas seulement question ici de l'evhémérisme aujourd'hui à peu près abandonné (2). Mais il nous semble d'une manière générale que les systèmes proposés ont le tort d'être trop particularistes et de n'expliquer, par suite, qu'imparfaitement la tragédie d'Eschyle. Nous avons dit par avance le caractère d'unité parfaite de la pensée du poète qui est dans ce thème de la puissance invincible d'une loi fatale. Cette idée du Destin, écrivait Patin devient, toute abstraite qu'elle est, une sorte de personnage vivant et agissant, le héros du drame d'Eschyle et comme son drame lui-même (3). Fidèle à la pensée constante des poètes, ses prédécesseurs, Eschyle crut en une loi supérieure, antérieure à toute manifestation de la volonté divine et assujettissant l'Olympe comme la terre à son empire souverain (4). Si l'on s'en tient sim-

(1) Βιογραφοί, édit. *A Westermann*, p. 95.

(2) On sait cependant qu'Herbert Spencer avait attaché dernièrement à ce système l'appui de sa haute autorité. Pour lui Zeus, l'esprit du ciel, de la voûte céleste chez les Grecs, serait primitivement un esprit ancestral, logé au ciel et devenu peu à peu, par oubli de son caractère originel, maître et gouverneur de son habitat, dieu céleste. Si l'homme a doté d'esprit, d'âme, les arbres, les sources, les montagnes, les forêts, les astres, les météores, la terre, le ciel, Spencer veut que cet animisme soit de l'animisme humain, finalement méconnu (Lacombe, *De l'hist. considérée comme science*, p. 120). On pourra consulter sur cette théorie un important article d'Albert Réville, dans *Ann. du mus. Guimet*, 1881/1, p. 1 à 21.

(3) *Trag. grecs*, I, 221.

(4) M. Hild dans sa thèse de doctorat précitée, p. 153 et sq , prétend au contraire qu'on a eu tort de parler jusqu'ici de la puissance du Destin et de son

plement à certains passages de ses drames, il semble que ce soit vers Zeus, qu'il appelle le plus grand des dieux, que montent toutes les prières humaines. On emporterait même l'impression que la profession de foi du grand tragique est rapportée dans ces vers des *Suppliantes* : « Roi des rois, parmi les dieux bénis le plus béni, puissance la plus efficace de toutes les puissances, bienheureux Zeus, écoute, exauce mes prières ! ». Et quel morceau plus significatif, semble-t-il, que cet autre, tiré de *Prométhée* : « Tout a été accordé aux dieux, sauf d'agir en souverains, aucun n'est libre excepté Zeus » (1). Mais c'est encore le cas d'ajouter ici ce que nous disions à propos de Pindare. Le poète a pu sacrifier

---

action fatale chez Eschyle « erreur tenace, accréditée, qui n'est pas encore détruite aujourd'hui ». Il cite dans ce sens Nægelsbach, *de Religionibus Oresteam Æschyli continentibus*, 1843, p. 9. Et M. Decharme (*Bullet. de la relig. grecque* dans *Rev. d'hist. des relig.*, 1881), donnait son adhésion à cette thèse suivant laquelle ce ne serait point le Destin, conception vague et abstraite, qui enchaînerait l'homme dans la tragédie d'Eschyle, mais quelque chose de plus précis, un être personnel, Alastor, le démon qui au sein d'une même famille, poursuit la vengeance du sang par le sang. Nous ne nions pas que cette explication ne soit exacte en une certaine mesure et ne puisse être produite à l'appui d'une thèse particulière : nous signalerons même pour notre part, dans Euripide (*Hippolyte*, 820), ces paroles de Thésée : « O fortune que tu es accablante pour moi et pour mes demeures. Ceci est une souillure inattendue infligée par quelque Alastor. » Cf. *Iphigénie en Tauride*, 203-205 : « J'eus un *daimôn* contraire dès les noces de ma mère ». *Iph. à Aulis*, 946 : « Ce n'est plus Pélée, mais un Génie malfaisant, l'auteur de ma naissance » (ἀλάστορος γεγώς) Voir du reste sur cet ἀλάστωρ, génie errant et malfaisant que les tragiques assimilent surtout aux esprits des morts implorant vengeance, *Suppliantes*, 415, *Perses*, 354, *Agamemnon*, 1501 (Cfr Welcker, II, p. 187, note 17). Mais nous ne croyons pas devoir nous préoccuper d'une seule pièce d'Eschyle, les *Choéphores* par exemple, où il serait aussi facile de relever des expressions de même nature. Il convient d'embrasser l'œuvre toute entière en se reportant aux *Euménides* et à d'autres tragédies dans lesquelles cette idée du Destin fatigue et obsède l'imagination du poète qui la reproduit sous mille formes, comme dit Maury, et qui se caractérisent surtout par la substitution à cette loi du talion, d'une loi morale très différente, ainsi que nous l'indiquerons plus loin.

(1) *Suppliantes*, 527. Voir *ibid.*, 825. *Prométh.*, 49. Comp. Sophocle, *Œdipe à Colonne*, v. 1134.

aux traditions établies. Ses véritables opinions doivent être cherchées ailleurs. De même que l'auteur des *Olympiques*, Eschyle qui, d'après des témoignages autorisés n'aurait pas été étranger aux doctrines pythagoricienne et orphique (1), ne voit le plus souvent dans la divinité suprême saluée tout à l'heure du nom de Zeus, que l'âme du monde ou mieux encore son éternel devenir. C'est ce que mettrait en lumière ce fragment célèbre, dont l'attribution à notre poète est un fait acquis aujourd'hui :

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ'οὐρανός.
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χὤτι τῶν δ'ὑπέρτερον.

Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le tout et encore au-dessus du tout » (2). Il dit quelque part aussi, remarque M. Weil, que la pensée de Zeus est un abîme impénétrable et que la nature de la divinité n'est pas moins mystérieuse, ce qui résulterait, suivant le savant helléniste, de ce passage si suggestif : « Ζεὺς· — ὅστις ποθ' ἐστίν... Zeus s'il est quelque Dieu qui se plaise à être ainsi nommé, je l'invoque sous ce nom... J'ai tout mesuré et je n'ai pu le comparer qu'à lui-même. Rejetons de nos cœurs le fardeau d'une recherche vaine, la vérité le veut » (3). Zeus, disions-nous plus haut, serait l'âme du monde. Plus exactement, dans la conception eschylienne — et c'est là où nous voulions en venir — Zeus

(1) En ce sens H. Weil (*Le drame antique*, p. 59, 60) qui cite Cicéron, *Tuscul.*, II, 10, 23. *Contra* Maur. Croiset, III, p. 180. Cf. Zeller, II, p. 5.

(2) *Fr. trag. græc.*, 2e édit., Nauck, p. 70, cité par Clém. d'Alex., *Stromat.*, v. p. 603.

(3) *Agamemnon*, 52 et sq. *Choéph.*, 784-788. Cf. Parménide ap. Proclus, in *Cratyl.*, *schol.*, 60 (p. 36 des Extraits publiés par Boissonnade, Leipzig et Leyde, 1820) « ἔστι δ'οὐ πᾶν τὸ θεῶν γένος ὀνομαστόν. Ἀμὲν γὰρ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ὅτι ἄρρητος καὶ ὁ Παρμενίδης ἡμᾶς ὑπέμνησεν· οὔτε γὰρ ὀνόματα αὐτοῦ, φησὶν (éd. Boiss. : αὐτοῦ, φυσὶν) οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδεὶς » à propos de l'idée que Parménide se faisait de l'être suprême. M. Couvreur (*Rev. de philologie*, 1893, p. 108), observe que ce passage dénote une conception intéressante de la puissance limitée du langage, lequel appartenant au devenir ne saurait atteindre cet Etre suprême. Comp. Ménandre, « Τίς ἐστίν ὁ Θεος, οὐ θέλης συ μανθάνειν || Ἀσεϐεῖς τὸν οὐ θέλοντα μανθάνειν θέλων » (fr. 246 de l'édit. Grotius, Amsterdam, 1709) et un fragment assez analogue de Philémon, ap. Stobée, *de moribus*, I, *loc. cit.*, p. 341.

n'est qu'un autre nom de la raison qui a ordonné le grand tout et qui, selon l'ancienne loi, comme dit un de ses drames, maintient l'ordre dans l'univers, ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ (1). Quelle est cette ancienne loi à laquelle Zeus doit et ne peut pas ne pas conformer sa raison qui est la raison universelle ? Quels sont ces décrets antérieurs à toute manifestation possible de volonté du dieu de la fable ? C'est la loi du Destin, ce sont les décrets de la Moira. Un esprit des plus religieux de l'antiquité que nous avons eu l'occasion de citer dans ce chapitre, Hérodote, écrit que Dieu n'a pas le pouvoir d'échapper à ce qui doit s'accomplir. Eschyle dit de son côté : « Zeus ne saurait éviter l'inévitable Moire ». La divinité est en quelque sorte retenue, pour employer une expression que l'on relève dans les *Choéphores* (2), par cette force supérieure et ne peut détruire, sans se détruire elle-même, les lois vénérables qui président aux destinées du cosmos et qu'elle a pour mission de faire respecter. La condition de l'ordre et de l'harmonie de l'univers,c'est la libre soumission des dieux aux lois éternelles (3). Les dieux, en d'autres termes, ne sont que les magistrats ou exécuteurs de la loi du Destin, et c'est par l'intermédiaire de Zeus que les grandes Moires accomplissent leur

---

(1) *Suppliantes*, 673.

(2) V. 306.

(3) Pour exprimer toute notre pensée par une comparaison, qu'on nous permette un rapprochement. Un philosophe moderne a dit qu'il ne fallait pas considérer le gouvernement du monde comme un ordre réglé par un esprit en dehors du monde, mais comme une raison immanente aux forces cosmiques et à leurs rapports. Nous croyons de plus en plus que cette raison dont parle ici David Strauss a été aperçue par les philosophes grecs qui l'appelaient Dieu. Dans ce sens Nægelsbach, *Nachomer. Theologie*, p. 71, dit très bien que les dieux des Grecs ne sont pas les créateurs de l'univers, qu'ils n'en sont que les régents. Cfer Maury, t I, p. 591. Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'hist. des relig.*, p. 574. — Nous nous rappelons aussi ces beaux vers de Gœthe, qui semblent un écho des pensées anciennes :

Que serait un Dieu qui donnerait seulement l'impulsion du dehors, qui ferait tourner l'univers en cercle autour de son doigt ? Il lui sied de mouvoir le monde dans l'intérieur, de porter la nature en lui, de résider lui même dans la nature, si bien que ce qui vit et opère et existe en lui ne soit jamais dépourvu de sa force, de son esprit.

justice. Ce sont, croyons-nous, ces notions fondamentales qui doivent servir à expliquer certains mythes immortalisés par le théâtre d'Eschyle et de ce nombre est le *Prométhée*.

En parlant des nombreux systèmes échafaudés sur les œuvres du grand tragique, nous faisions précisément allusion au drame du *Prométhée enchaîné*. Que de symboles n'a-t-on pas voulu y trouver ! — Prométhée représenterait l'humanité n'opposant aux forces inexorables de la nature qu'une volonté mâle, le sentiment de ses droits imprescriptibles et la confiance invincible en un avenir meilleur. Ce serait encore l'image de la civilisation naissante au sein du monde dans la société primitive. Et comme la civilisation s'accompagne forcément d'un cortège de biens et de maux, l'humanité se prendrait à regretter l'âge passé d'innocence et d'ignorance en maudissant cette nouvelle venue qu'est la science. Ce serait enfin dans un système qui se rapprocherait un peu plus de la vérité, selon nous, le génie prévoyant et prophétique, préoccupé d'assurer le bien-être et la supériorité de l'homme, peut-être aussi les premières illusions de la science, illusions fécondes du reste puisque c'est par les souffrances et les épreuves que l'humanité accomplit sa marche grandissante. Dans une page admirable de son *Histoire de la Révolution française*, Louis Blanc a parlé de cette loi effroyablement mystérieuse qui, depuis l'origine du monde, couronne les artisans de l'iniquité et ne réserve que tortures aux serviteurs de la justice. C'est la foi au progrès qui en est la cause, « la foi qui a épuisé tant de dévouements, ouvert tant d'abîmes et fait tant de crucifiés ». Certains vers de Guyau pourraient être proposés comme un commentaire de la théorie en question :

Chaque progrès, au fond, est un avortement
Mais l'échec même sert. L'homme au hasard s'agite,
Comme d'un aiguillon par l'erreur excité,
Mais ce qui le déçoit au genre humain profite.
De nos illusions se fait la vérité (1).

---

(1) On trouvera une longue énumération des travaux consacrés à *Prométhée*, dans Patin, *Trag. grecs*, p. 254 et Enault, *Etudes sur Eschyle*, th. de doct.

Toutes ces interprétations ne sont évidemment point sans valeur. Seulement il ne faut pas perdre de vue les données précises de la fable. Prométhée, fils de Thémis et de Gè, dépositaires des lois éternelles, est initié de bonne heure aux secrets du Destin. C'est un dieu plus ancien que Zeus. Dans la lutte des Titans, il a passé du côté de ce dernier : sans son concours, le nouveau chef des dieux ne serait pas assuré du pouvoir, car Zeus a détrôné Kronos et il vit sous le poids de la malédiction paternelle, courant le risque d'être renversé par un fils plus fort que lui. Mais Zeus n'entrevoit pas ce danger prévu du seul Prométhée. Prométhée, qui a la connaissance des lois de la Moira, les méconnaît un instant volontairement en ravissant le feu céleste. Il attente à une justice supérieure, car en communiquant aux êtres d'un jour le tison du foyer de l'Olympe, il leur a, par là même, transmis des honneurs (τιμᾶν-γέρας) au-delà du droit convenu. Malgré son ardent désir de soulager l'humanité il n'en a pas moins violé la loi par son acte brutal : or la violation de la loi appelle l'expiation ; la science s'achète au prix de la souffrance, tels sont les lois antiques et les imprescriptibles décrets. Prométhée se soumet, il savait exactement ce qui devait arriver ; aucun mal ne vient contre son attente : « Je serai consumé de misères infinies et de malheurs, s'écria-t-il, jusqu'à ce que je sois délivré de mes chaînes. La science est beaucoup trop faible contre la nécessité. La puissance suprême de la fatalité est au-dessus de tout :

1851, qui voit après les Pères de l'Eglise, toutes les croyances chrétiennes en germe dans *Prométhée* et notamment le dogme très nettement formulé d'un libérateur à venir, rachetant l'humanité gémissante et captive. Ainsi la vérité travestie et altérée par des fictions mythologiques, laisse toujours apercevoir la source pure d'où elle découle. Nous signalons encore pour la curiosité, une étude de M. Lafargue, *Les mythes historiques, le mythe de Prométhée*, in *Revue des Idées*, du 15 décembre 1904. Suivant ce dernier auteur, les épisodes du mythe de P. se réfèrent aux souvenirs des luttes qui déchirèrent les tribus de l'Héllade primitive, en substituant le patriarcat au matriarcat, ainsi que des événements qui désagrégèrent la famille patriarcale et préparèrent l'éclosion de la famille bourgeoise ! !...

Τὸ τῆς ἀνάγκης ἐστ' ἀδήριτον σθένος » (1).

A bien des égards la nature humaine est esclave (δούλη). Ainsi, selon Simonide, Dieu seul possèderait le privilège de la pure pensée, Θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας, et l'homme méconnait sa vraie situation s'il cherche une telle science, ἄνδρα δ'οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην.

Cependant Zeus lui-même est soumis à la Moira et aux Erinnyes qui n'oublient point (2). Or, Zeus, nous l'avons dit, s'est également insurgé contre les lois divines en détrônant Kronos et en dirigeant, dans la suite, le monde suivant des lois tyranniques, confiant en sa puissance dominatrice sur les Dieux anciens. L'ordre n'est pas fait, du moment qu'aux anciennes lois qui devraient gouverner l'univers (παλαιοί νόμοι) se sont substituées des lois particulières (ἴδιοι νόμοι). La divinité haineuse tombera du ciel et le règne de la justice arrivera. Le drame de Prométhée est une page de la vieille mythologie hellénique d'après laquelle les dieux étaient en lutte, non-seulement entre eux, mais encore et surtout avec les lois éternelles. Dans sa prescience divine, Prométhée n'ignore pas le conflit qui ne prendra fin que par la réconciliation de Zeus et du Titan, réconciliation scellée par leur soumission mutuelle aux arrêts du Destin (3). On connait la réponse du captif au chœur des *Océanides* : « Je sais que Zeus est dur. Il a soumis toute justice à sa volonté. Qu'il agisse ! Qu'il commande encore un peu de temps, comme il veut. Il ne commandera pas toujours aux Dieux. Car un jour, malgré l'opiniâtreté de son esprit, il deviendra humble quand il se sentira frappé. Cette inexorable colère sera oubliée. Il désirera que j'ac-

(1) *Prométh.*, v. 105, 205-270. « J'avais tout prévu, j'ai voulu, oui, j'ai voulu agir ainsi, je ne le nierai point; pour secourir les mortels je me suis attiré des souffrances », cfer v. 530.

(2) *Prométh.*, 516; cf. Soph., *Ajax*, 1390, μνήμων τ' Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 781-1040. *Agam.*, 1147. Soph., *Antig.*, 1075.

(3) On sait que la réconciliation de Zeus et de Prométhée devait faire l'objet de la tragédie du *Prométhée délivré*. Voyez sur le caractère de Prométhée Tournier, *op. cit.*, p. 130 et les observations du même auteur sur la pièce des *Perses*, p. 136 et sq.

cepte la concorde et son amitié. Zeus en traitant avec son rival conjure l'Erinnys de l'imprécation paternelle. Prométhée s'incline, lui aussi, en reconnaissant qu'il est allé trop loin et se soumet à la volonté du fils de Kronos, désormais identifiée à la volonté de la Moira (1). On voit maintenant que nous avons peut-être raison de dire que le Zeus d'Eschyle est un éternel devenir, un dieu qui se fait, suivant le mot bien connu d'Hegel. Zeus s'est transformé depuis les vagues personnifications génératrices, le ciel, l'amour l'œuf primordial que les mythographes de l'orphisme assimilaient aux phénomènes naturels les plus généraux en faisant des dieux comme nous l'avons vu, les produits de ces enfantements mythiques qui se prolongent en généalogies de races mortelles. Dès lors tout arbitraire disparaîtra, la divinité étant préposée, comme déjà le montrait Homère, à l'application de cette loi suprême qui est avant tout une loi d'ordre et de justice (2). Les dieux ne peuvent être injustes puisqu'il est dans leur condition invariable de punir l'impiété et d'assurer le triomphe du droit ou encore de cette norme éternelle,

---

(1) Otfried Müller, III, p. 120 et sq., dans un ordre d'idées d'ailleurs différent du nôtre, remarque que d'après les anciens la tragédie ne pouvait absolument pas s'arrêter à l'opposition et au conflit entre la liberté morale de l'individu et le destin tout-puissant. Il fallait qu'elle conciliât les deux puissances ennemies en assignant son plan et ses limites à chacune d'elles. Les forces qui se combattent s'élèvent de plus en plus puissantes, les contrastes paraissent de plus en plus tendus ; et pourtant le gouvernement divin des choses qui plane au-dessus de tout, sait trouver une voie qui lui permet de rétablir un ordre et une harmonie où chacune de ces forces ennemies conserve le droit qui lui revient.

(2) Ce sont aussi les conclusions de M. E. de Faye, *Etude sur les idées relig. et mor. d'Eschyle*, 1884, p. 38. « Dans les autres drames du poète, c'est Zeus tel qu'il doit être, tel qu'il demeurera ; il gouverne maintenant selon les anciennes lois, plus de choc entre lui et la Moira ». La conception de la loi, ajoute-t-il en substance, est la clef de l'explication historique du *Prométhée*. Dans ce sens Tournier, p. 12. Cfer Jules Girard, *loc, cit.*, et surtout, p. 362 à 370. On peut encore voir sur la signification du drame de Prométhée, telle qu'elle nous apparait une étude de Kœchly, *Akad. Vortræge und Reden*, Zurich, 1859, p. 3 et sq. cité par Zeller, III, p. 9. Cet auteur résume en ces termes la trilogie d'Eschyle « C'est la lutte et la réconciliation des temps anciens et des temps nouveaux chez les dieux de l'Olympe eux-mêmes ».

qu'un texte d'Eschyle appelle, bien avant Sophocle, la loi non écrite.

Il est temps de signaler quelques vers de ce beau chœur des *Euménides* qui constitue le plus heureux développement de cette notion des ἄγραπτα νόμιμα : « Je le dis avec vérité : l'insolence est certainement fille de l'impiété ; mais de la sagesse naît la félicité, chère à tous et désirée de tous. Je te recommande par dessus tout d'honorer l'autel de la Justice. Ne le renverse pas du pied dans le désir du gain. Le châtiment ne tarde pas et il est toujours en raison du crime. Que chacun ait le respect de ses parents et fasse un accueil bienveillant aux hôtes qui se dirigent vers sa demeure. Celui qui volontairement et sans contrainte, demeure juste, prospèrera. Il ne périra jamais complètement. Mais, pour l'audacieux transgresseur, le jour viendra où, heurtant son ancienne félicité sur le récif de la justice, il périra corps et âme sans qu'on le pleure. Au milieu de l'inévitable tourbillon il invoquera les Dieux qui ne l'entendront point. Les *Daimones* rient de l'homme arrogant, quand ils le voient enveloppé par l'inextricable ruine, sans qu'il puisse jamais surmonter son malheur » (1). Observer les lois non écrites, respecter l'autel de la justice, βωμὸν αἴδεσαι δίκας, tel est le commandement de la nature qui après s'être imposé à la divinité elle-même, s'adresse irrésistiblement à tous les hommes. La règle demeure, la règle est immuable, μένει γὰρ. Agir contrairement aux indications de l'Aisa Moira (παρ'Αἶσαν Μοῖραν) c'est la même chose pour Eschyle que de renier la loi qui n'est point écrite et qui ne saurait être effacée. Ce respect, cette

(1) Voir sur les ἄγραπτα νόμιμα, en dehors du passage des *Euménides* dont nous empruntons la traduction à Leconte de Lisle (v. 520-565), les *Suppliantes* (707-709) et *Antiope*, fg. 38 : « Honorer les Dieux, les parents qui nous ont donné la vie et les lois communes de la Grèce, ce sont là les trois vertus que l'on doit pratiquer ». Eurip., 219, *Nauck* : « τρεῖς εἰσὶν ἀρεταί, τὰς χρεών σ'ἀσκεῖν, τέκνον, || θεούς τε τιμᾶν τούς τε θρέψαντας γονῆς || νόμους τε κοινοὺς Ἑλλάδος · καὶ ταῦτα δρῶν || κάλλιστον ἕξεις στέφανον εὐκλείας ἀεί ». Cf. *Sept contre Thèbes*, 639-640 « θεοὺς γενεθλίους... πατρῴας γῆς ἐποπτῆρας λιτῶν ». En y ajoutant, comme notre texte, les lois sur l'hospitalité, on aura précisément l'ensemble des lois non écrites relevées par les auteurs de l'antiquité, Aristote et Thucydide par exemple.

sorte de pudeur prennent dans le drame du poète le nom d'αἰδώς. L'αἰδώς dit en substance Léopold Schmidt, représente le sentiment de répugnance et de sainte retenue que l'on éprouve lorsqu'on s'expose à violer la loi commune en commettant quelque mauvaise action, un homicide ou un parjure, par exemple (1). Les penseurs grecs — nous ne saurions trop le redire — avec leur sens esthétique si raffiné et si délicat, ne pouvaient s'imaginer un seul instant que le monde fut abandonné aux caprices du sort ou de je ne sais quelle divinité arbitraire autant qu'inconsciente. Pour la même raison et par suite du même instinct, ils traiteront l'histoire comme le monde phénoménal lui-même, ils voudront y mettre de l'ordre, rattacher chacun des faits à sa cause et toutes ces causes les lier à l'idée d'une haute et souveraine Providence ; de la sorte, les évènements formeront une espèce de cosmos dans le temps comme tous les êtres et les choses en forment un dans l'espace (2).

Parallèlement à ces lois de l'univers dans lesquelles ils voyaient l'expression la plus fidèle d'un ordre physique dont le cours ne peut être entravé sans que l'harmonie du tout en soit troublée, ils reconnaissaient une loi morale universelle qu'il est impossible de méconnaître sous peine de rompre les liens qui nous rattachent à nos semblables ou de préparer le régne de la force, de la violence

---

(1) *Die Ethik der alten Griechen,* I, p. 213 et aussi E. de Faye, *op. cit.*, qui distingue soigneusement d'après l'auteur allemand précité la notion de l'αἰδώς d'une autre très voisine et très courante chez Eschyle, l'αἰσχύνη. L'αἰσχύνη serait le plus souvent la crainte de l'opinion, l'αἰδώς marque un sentiment religieux plus délicat, intimement lié à la théorie de la loi non écrite (cf. ce que nous dirons sur l'*Antigone* de Sophocle). On pourrait voir une trace de la distinction dans Thucydide, V, 91. L'αἰσχύνη serait peut-être le faux point d'honneur, respect humain pris dans un mauvais sens. (Voir cependant du même, I, 84 et II, 37, *infra*, ch. XIII). L'αἰδώς évoque l'idée d'un engagement sacré auquel on ne peut faillir sans déchoir : Soph., *Œdipe roi*, 647 « αἰδοῦμαι ὅρκον » Théognis, 1266, Xénoph., *Cyr.*, I, 6, 10 « δεῖ τοὺς θεοὺς σέβεσθαι, γονέας τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι ». Plut., *Moralia*, 7 *e*, cf. sur ce dernier point Aristoph., *Nuées*, v. 993. Rapprochez de l'αἰδώς l'ὄπις θεῶν et surtout la νέμεσις et voyez sur cette notion Hésiode, *Op. et D.*, 200, Hom., *Iliad.*, XIII, 121.

(2) Nageotte, II, p. 259.

et de l'injustice. Nous avons vu avec Socrate cette théorie de la loi qui semble avoir à sa base l'idée d'un contrat tacite. Il est une loi souveraine, critère des bonnes et des mauvaises actions, des choses justes et injustes, faite de toute éternité pour déterminer en dernier ressort ce qui appartient à l'ordre et ce qui n'en fait pas partie. La loi non écrite est au fond la loi naturelle illuminant tout homme venant en ce monde s'il est permis d'employer une expression consacrée pour constater que chacun d'entre nous a en principe, la notion du bien et du mal. L'ἄγραφος νόμος n'est pas précisément la loi divine en tant que directement révélée, elle est avant tout l'idéal inscrit dans chaque conscience. Et cet idéal est adéquat à l'existence d'un principe, l'âme d'essence divine et dûment éclairée. Il n'est pas de doctrine plus grecque que celle-là et qu'il soit aussi facile de dégager chez Eschyle que chez les philosophes de profession. Pour faire le bien il suffit de le savoir. La vertu c'est l'ὀρθῶς φρονεῖν, la droite pensée, le jugement sain, ce qui est le cas de l'immense majorité des hommes. Platon ne disait-il pas dans ce sens que nul n'est méchant volontairement « οὐδεὶς κακὸς ἑκών ». La loi naturelle, universelle et innée est toujours suivie par l'homme, à moins qu'il ne soit frappé d'aberration. Et le théâtre d'Eschyle n'est en définitive que le développement de ce système, porté pour ainsi dire à son paroxysme. Prométhée cède à un moment de passion : si louable que soit son entreprise, le poète n'en constate pas moins qu'il a perdu l'intelligence: ἀποσφαλεὶς φρενῶν. La divinité justicière n'enregistre également que ce fait : la violation d'une loi sans se préoccuper des circonstances qui ont accompagné l'acte incriminé. Etéocle et Polynice aveuglés par l'ambition sont de même frappés inexorablement. Ils se sentent poussés comme ils le disent du reste, par le vent fatal de la haine qu'Apollon a vouée à la race de Laïos. C'est dans l'*Orestie* que la doctrine eschylienne se déroule dans toute son ampleur. Les héros de la fameuse trilogie n'ont pas su conserver la juste mesure ; ils sont sortis de leur sphère en se révoltant contre les lois immortelles. Or cette révolte née de l'orgueil qu'Eschyle appelle d'un mot caractérisque l'ὕβρις engendre en s'exaspérant l'insanité d'esprit. L'*Agam-*

mennon en parle comme d'une maladie qui ronge le malheureux dans toute sa personne. L'Erinys enchaîne la raison (δέσμιος φρενῶν) elle prive l'individu du sens droit et de la conscience (λόγου τ'ἄνοια καὶ φρενῶν) dit encore Sophocle (1). Quand un homme court à sa perte les dieux l'aident à s'y précipiter (2). La folie spéciale du meurtrier, folie faite de remords et de crainte, c'est la blessure causée par les traits terribles de cette vengeresse à jamais inaccessible à la pitié (3). Cette insanité, c'est encore l'*Até* (4) que les Erinnys déchaînent sur la famille des Priamides, violatrices des lois sacrées de la famille et de l'hospitalité. La malédiction divine (ἀρά) ne s'arrête jamais sur une seule tête. Car si dans l'éthique d'Eschyle une action impie appelle une nouvelle action criminelle, une faute commise se propage indéfiniment de génération en génération. Il y a un péché originel qui se transmet et une solidarité familiale dans l'expiation (5). « C'est une parole antique, depuis longtemps connue parmi les hommes, lit-on dans le chœur des vieillards de l'*Agamemnon* qu'une félicité par-

(1) Voyez *Choéph.*, 283. *Eumén.*, 331. *Agam.*, 1192. *Antig.*, 603. Cf. Eurip., *Oreste*, 274.

(2) *Pers.*, 732. Comp. Platon, *Républ.*, II, p. 380 A. Sur la νόσος μανίας, Eurip., *Or.*, 43-400-781. *Iph. en Taur.*, 281.

(3) Hild, art. *Furiæ*, in *Dict. des ant. gr. et rom.*, p. 1412. Cf. Eurip., *Iph. en Taur.*, 1456 « βροτοφθόρους κηλῖδας ». *Eum.*, 769. « πημονὰν Ἐρινύων » Eurip., *Phén.*, 1503. *Médée*, 1260. Eschyle, *Agamemnon*, 1548.

(4) Racine ἀπατᾶν, se tromper : toujours l'idée que nos fautes viennent de notre ignorance.

(5) *Agam.*, 764. Une antique faute engendre une faute nouvelle. Cfer 1192 « πρώταρχος ἄτη » ou crime originel, celui qui ouvrit la série des entraînements coupables. Bernhardy, III, p. 201, a bien inexactement affirmé que les tragiques (Eschyle et Sophocle) ne connaissent point de transmission héréditaire, mais seulement l'imprévoyance et la passion aveugle. Enault, *op. cit.*, remarque d'après Welcker qu'on ne rencontre pas dans la fable grecque la trace d'une prédisposition à pécher, transmise comme un héritage, héritage fatal du premier homme à ses descendants. Nulle part ne se constate la mention du péché. Cependant il y a transmission aux enfants du châtiment de la faute commise par les pères : ce qui serait une monstruosité, si l'on n'avait pas au moins l'*instinct* d'une souillure communiquée avec l'existence et d'une corruption qui découle de la source même de la vie. Comp. chez Sophocle, *Antig.*, v. 156 et sq. *Electre*, 1385-1497.

faite ne meurt pas stérile et qu'une irréparable misère naît d'une heureuse fortune. J'ai cette pensée bien différente que l'œuvre criminelle engendre une génération semblable ». Comme pour tous les grands esprits religieux, l'individu existe moins aux yeux d'Eschyle que la famille même. Son drame crée pour ainsi dire un être de raison, un corps social, une race solidaire qui survit à toutes les individualités mortelles dont elle se compose et qui ne doit plus périr. Qu'importe dès lors si dans l'expiation globale les innocents ne sont pas distingués des vrais coupables (1). La loi morale a été transgressée, l'ordre éternel a été troublé. Afin de rétablir cet ordre, cette harmonie, la famille qui a été souillée dans l'un de ses chefs doit disparaître : *Salus populi suprema lex esto*. Périsse Jupiter, disait Prométhée revenu à la raison, plutôt

---

(1) Voir *Choéph.*, 403. Soph., *Antig.*, 1075. Hérodote, IV, 149 (cité par Hild) montre la persistance de l'action des Erinyes sur une race. Cfer Glotz, p. 67-408-409 et surtout 560 et la note 4 avec les textes cités. M. Glotz reproduit notamment un texte de Solon, XIII (IV), 17 et sq., 29, 32, *Bergk*, II, p. 41 et sq., et ajoute qu'il n'y a pas d'idée morale qui soit plus fréquemment exprimée dans la littér. grecque que celle de la justice divine punissant le père dans ses enfants. V. Hérod., I, 13, Pausan., II, 18, 2, et surtout, VIII, 7, 4, 5. L'orateur Lysias dans son discours contre Andocide, n'hésite pas à dire que la justice divine n'étant pas semblable à celle qu'exercent les hommes, attend souvent longtemps à frapper les coupables, et que quelquefois elle ne tombe que sur les enfants des impies. Mais ce qui est bien plus remarquable c'est la manière dont Plutarque défend cette opinion, défense qui prouve combien l'idée en question était profondément enracinée dans l'âme des Grecs. Plut. allègue plusieurs arguments assez singuliers. Le tout se réduit à cette thèse « Les enfants des méchants sont méchants eux-mêmes par suite d'un péché héréditaire. Dieu ne les punit pas pour les crimes de leur pères, mais pour punir leurs propres forfaits » (*Délais de la vengeance divine*. Van Limburg Brouwer, t. 6, p. 91). Le poète Théognis combat en revanche énergiquement une pareille théorie. Il en demande compte hardiment à Zeus : « Pourquoi les crimes des pères retombent-ils sur leurs descendants ? Ces enfants quoique nés des méchants connaissent la justice et craignent les immortels, leur vertu a toujours été pure aux yeux de leurs concitoyens, ils n'ont jamais suivi les pas de l'iniquité paternelle, ils sont punis cependant. L'innocent porte la peine du crime. Où est donc la justice divine ? Comment celui dont nulle faute n'a souillé la vie, celui qui ne s'est jamais déshonoré par un serment impie, celui qui a toujours été juste éprouve votre injustice ! ». Glotz, p. 577.

que les lois vénérables qui gouvernent le monde : *Fiat veritas, pereat vita*. Jamais l'harmonie établie par la divinité ne sera transgressée par les conseils des mortels : οὔποτε — —

τὰν Διὸς ἁρμονίαν βροτῶν παρεξίασι βουλαί (1).

Le châtiment est par définition une réparation ou une expiation qui corrige la violation de la loi. L'ordre troublé par une volonté criminelle est rétabli par une souffrance convenable qui n'est que la conséquence de la faute commise. L'indemnité matérielle adéquate au mal accompli reste insuffisante. Nos fautes morales ne s'effacent pas d'elles-mêmes. Le châtiment est le prix auquel elles doivent être rachetées. Si la première loi de l'ordre est d'être fidèle à la vertu, la seconde loi, lorsqu'on y manque, est d'expier sa faute par la punition. Toute déviation de l'ordre nécessite un retour à la loi. A l'idée d'injustice correspond, dans toute intelligence, celle de la peine. Cousin résume avec cette formule la doctrine bien connue du *Gorgias* où ces vérités sont présentées comme liées entre elles par des raisons de fer et de diamant. « La peine est un retour à l'ordre et à la véritable existence, c'est à son tour une négation du crime qu'elle rachète ou qu'elle abolit, et par conséquent un bien. L'impunité est une tentative plus ou moins vaine pour donner de l'existence et de la durée à ce qui n'en peut avoir et n'en doit pas avoir, c'est la tentative d'une séparation radicale avec l'ordre ». Mieux vaut expier que rester impuni soutiennent Socrate et le sophiste Polos qui se font ici l'écho de l'antique théorie de la Némésis. La peine juridique nous affranchit du plus grand des maux. Tel qui a commis une injustice et qui se soustrait au châtiment est plus digne de pitié que d'envie. Il ne saurait être ami des hommes ni de Dieu, οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοι οὗτος οὔτε θεῷ (2). Il ressemble au malade qui préfère endurer les plus cruelles souffrances plutôt que de se livrer au fer du chirurgien et d'acheter une guérison certaine au prix d'une douleur pas-

(1) *Prométh.*, 552.

(2) *Gorg.*, c. 43, p. 478 D - 481 B. Démocrite disait aussi « ὁ ἀδικέων τοῦ ἀδικεομένου κακοδαιμονέστερος » fr. 224.

sagère. Le châtiment est une médecine analogue. Nous devrions être les premiers à déposer contre nous-mêmes, et à mettre en œuvre, dans ce sens, toutes les ressources de la rhétorique de peur que l'injustice ne s'attache à notre âme comme un mal inguérissable (1).

De même c'est toujours la loi qui doit avoir le dernier mot et qui est l'explication suprême du drame d'Eschyle. Les Euménides peuvent céder après le plaidoyer du reste assez faible d'Apollon et devant l'intervention d'Athéna qui leur arrache Oreste, mais ce n'est qu'après avoir reçu la promesse formelle d'être transformées en divinités tutélaires qui disposeront avec une puissance illimitée comme par le passé de la destinée des hommes. Autrefois, il est vrai, elles ne croyaient pas devoir s'attacher aux traces de l'époux meurtrier de son épouse, parce que l'un et l'autre ne sont pas du même sang, et l'on sait qu'Eschyle les faisait présider de ce chef à la répression des φόνοι ὅμαιμοι; maintenant elles deviendront les vengeresses de tous ceux qui sont morts injustement, veillant indistinctement suivant le mot des commentateurs sur tout ce qui est contraire à l'ordre naturel (ἐπίσκοποί εἰσι τῶν παρὰ τὰ φυσικά (2). Aux uns, dit Athéna au chœur des Euménides, elles accordent les chants joyeux, aux

(1) Ce sera la doctrine du droit canonique qui admit, comme chacun sait, deux sortes de peines : 1° l'une qui est une souffrance infligée par le pouvoir social, ministre de Dieu, au nom de Dieu, à l'auteur d'une infraction à la loi (*pœna vindicativa*: la peine est envisagée dans les rapports du coupable avec la société) ; 2° l'autre qui est un moyen d'améliorer le criminel (*censura*, *pœna medicinalis* : c'est déjà l'idée de l'individualisation de la peine).

(2) *Euménides*, v. 212 et 608. Voyez Mazon, *L'Orestie d'Eschyle. Introduction*, p. 46. Plut., *de l'exil*, c. 11, Pindare, *Pyth.*, IV, 145. Sur cette transformation des Erinyes en Euménides, cf. Hild, art. *Furiæ* déjà cité et *Et. sur les démons*, p. 162 et sq. A la première conception (droit primitif du talion) appartiennent les passages précités des *Euménides* ; à la seconde nous pouvons rattacher Soph., *Electre*, 112, *Ajax*, 1390 visé plus haut et *Œdipe à Colone*, 1375. Dans le théâtre de Sophocle les Erinyes sont spécialement préposées à la garde des droits domestiques en général. V. *Trachin.*, 808 et 1050. *Electre*, *loc. cit.*, 276, 793 et 1386. *Ajax*, 835 et 883. Comp. le rôle que leur assigne Homère dans *Il.*, IV, 477 ; XV, 178-183 ; 203-211.

autres elles infligent une vie attristée par les larmes (1). Le premier devoir de chacun est de reconnaître une puissance supérieure élevée au-dessus de toute contestation et de s'incliner devant les arrêts du Destin.

c) C'est une opinion encore bien accréditée que si les héros du drame d'Eschyle se révèlent comme les victimes du destin ou de la fatalité, les personnages du théâtre de Sophocle ne seraient que les martyrs de leur volonté propre. La Moira inéluctable, maîtresse incontestée de la pensée des hommes et des dieux s'effacerait assez pour ne pas entraver la libre initiative humaine. L'intérêt dramatique résultant du conflit de la passion et de la volonté et résolu par le triomphe de cette dernière puissance, ce serait le point de vue tout nouveau introduit par Sophocle qui aurait fait descendre pour ainsi dire la tragédie du ciel sur la terre. Une résolution ferme et haute, appuyée sur des motifs parfaitement clairs, tel est le fond même de cette œuvre ou plutôt son âme d'après M. Croiset. L'*Œdipe roi* présenterait ainsi l'exemplaire le plus achevé du procédé dramatique de Sophocle, procédé qui consiste à chercher le véritable ressort dans la volonté de l'être humain, telle qu'elle est dans une conscience saine, réduite à ses seules forces, la volonté raisonnable et réfléchie, celle qui fait l'homme et l'honore alors même qu'elle le perd (2). Cette thèse semble *a priori* bien insuffisante si l'on pense un moment à l'importance que prend en général la notion de la destinée chez les anciens, particulièrement chez les poètes qui nous occupent et que l'on peut qualifier de théologiens. Personne ne conteste cependant la profondeur du sentiment religieux dans l'œuvre de Sophocle. Au reste la question est souvent mal posée. Comme nous l'avons déjà indiqué, les auteurs semblent malheureusement trop portés à voir sous cette expression de destin ou de fatalité si familière au vieil Eschyle une puissance aveugle, irraisonnée et inintelligente. Rien de

(1) Cf. 930-950 sq., 976.

(2) III, 245-249. Dans ce sens Saint-Marc Girardin, *Cours de litt. dramat.*, *ou de l'usage des passions dans le drame*, II, p. 302 et sq. « *De la piété envers les morts, l'Antig. de Sophocle, les Suppliantes d'Euripide* ».

moins grec cependant que cette signification attribuée par là au *fatum* antique. Le Destin, c'est la raison supérieure qui préside à tous les événements, c'est, pour parler comme Hegel, l'idée suprême qui dirige l'Univers suivant des lois immuables et nécessaires. Tout ce qui arrive est rationnel et voulu par une volonté divine (1). L'homme doit conformer sa raison à cette norme mystérieuse devant laquelle viennent se briser toutes les énergies individuelles. La volonté humaine ne peut pas impunément dépasser les limites d'une certaine activité :

Au delà ton ouvrage est caduc et mort né ;
Enfermons nos efforts dans un cercle borné,

comme dit un philosophe poète à ses heures (2). Lorsque ces limites sont franchies et qu'elle persiste dans son opposition, la Némésis sait avoir raison de ses prétentions insensées en mettant un terme au conflit. Il ne faut pas surtout empiéter sur ce domaine réservé à la divinité; ce serait violer la loi de partage, attenter à un droit éminent et cette règle inexorable ne connait pas d'exceptions, même au cas où des motifs d'ordre supérieur sembleraient devoir légitimer une pareille audace. Il n'y a qu'à laisser s'exercer la justice divine, ou ce qui revient au même, la raison immanente des choses qui tôt ou tard interviendra pour rétablir l'équilibre et l'harmonie générale interrompus.

C'est bien là, semble-t-il, la philosophie de Sophocle. Sa première pièce, l'*Ajax furieux*, est comme l'illustration de cette idée que la divinité donne en toutes choses une juste mesure aux actions humaines. Ajax n'est pas un impie, car il convient qu'avec l'aide des dieux le faible peut triompher. Mais il croit quant à lui, pouvoir se passer de la divinité, confiant en sa valeur personnelle. Il va volontiers sans compter sur cette puissance suprême dont l'homme dépend « jusque dans les choses qu'il considère comme ce qui lui est le plus propre et le plus assuré, jusque dans le caractère qui se trahit en ses actions » (3). Revenu de son égarement, il se soumet-

(1) Nous avons déjà signalé l'étude de Daunou sur *le Destin*, *supra*, p. 92, note 3. Il faut toujours y revenir.

(2) Taine.

(3) *Ajax*, 690-92. Otfr. Müller, III, p. 161.

tra enfin à la divinité en s'inclinant délibérément devant la Némésis; il expiera cet entraînement passager d'orgueil en se donnant la mort. « Je vais où je dois aller, dit-il, faites ce que je veux et vous apprendrez bientôt que les maux d'Ajax tout grands qu'ils sont ont cessé », exemple d'autant plus grand du triomphe de la Némésis, observe encore Otfried Müller que son héroïsme est sans tache à tout autre égard (1). Cette idée de la Némésis est à ce point développée dans cette pièce, que l'on voit la déesse de la sagesse, Athèna. enseigner à Ulysse qu'il n'y a pas de plaisir plus doux que de voir ses ennemis accablés par le malheur. Les scholiastes remarquaient déjà cette ironie profonde qui caractérise le théâtre de Sophocle. De même que dans le poëme d'Homère, il semble que nul autre ne soit responsable de cette mort que Zeus par la volonté de qui le Destin s'est appesanti sur Ajax. Aussi bien dans *Philoctète* que dans *Œdipe roi* ou *Antigone*. Sophocle, à l'exemple de Pindare, ne conteste pas les arrêts de cette justice supérieure. Je vais où je dois aller, disait Ajax : tous les héros de ses drames s'en remettent en connaissance de cause aux mains du Destin. « Envoie-moi, sain et sauf, dit Philoctète, par une heureuse navigation, là où me conduisent la grande Moire et le Daimôn qui dompte toute chose (πανδαμάτωρ δαίμων) et qui a voulu celle-ci »(2). Cette justice, remarque Patin, Sophocle l'adore dans les inexplicables actes de sa puissance mystérieuse, dans les véridiques oracles qui l'annoncent. Le pouvoir du Destin a décidé qu'Ajax serait exposé une seule fois à la colère d'Athèna (3). Electre a aussi son jour marqué, καθ' ἡμέραν. Il faut voir dans cette expression de καιρός que l'on relève également dans Sophocle le moment décisif de l'action ou encore une espèce d'influence divine qui peut s'ajouter au temps dont le mortel dispose, mais qu'une

(1) *Ibid.*, p. 163. Comp. Allègre, *Sophocle. Etude sur les ressorts dramatiques de son théâtre et la composition de ses tragédies*, *Ann. de l'Univ. de Lyon*, 1905, p. 100.

(2) *Philoct.*, v. 1465.

(3) *Ajax furieux*, 747 et sq. Cf. *Antigone*, 236-1318. *Œdipe roi*, 376 « Οὐ γάρ σε μοῖρα πρός γ'ἐμοῦ πεσεῖν... ».

petite cause suffit à diminuer, altérer ou détruire (1) Zeus veille spécialement à la conservation du monde moral (2) qui ne peut être troublé sans qu'il y ait lieu dans la suite à une expiation ou réparation adéquate.

On a parlé du sombre mysticisme de la tragédie et de la religion de Sophocle (3). Nous serions plutôt portés à y reconnaître, ainsi que nous l'indiquions plus haut, les traces d'une ironie particulière à ce poète (4). L'homme pour lui souffre avant tout de ses illusions déçues, de ses ambitions rarement satisfaites, de cette contradiction qu'il observe entre le spectacle du monde et l'idéal qu'il s'en formait. Ainsi à force de penser, a dit un romancier célèbre, une disproportion s'est faite entre l'état de notre intelligence agrandie et les conditions immuables de notre vie (5). Le Destin n'a point donné aux hommes de vivre toujours heureux ; le bien et le mal fuient et reviennent, sans cesse entraînés par leur mouvement circulaire. C'est la plainte éloquemment exprimée par Philoctète « Considère combien la vie de l'homme est pleine de dangers. de chances heureuses et malheureuses. Il faut hors de l'infortune prévoir qu'on y peut tomber et tant que dure la prospérité veiller sur elle de peur qu'au premier instant elle ne

---

(1) Cf. sur ce point Théodor Plüss, *Aberglaube und Religion in Sophokles' Electra*, Bâle, 1900 (C. R. in *Rev. des ét. grecques*, 1900, p. 423-24), qui a soutenu cette thèse assez séduisante suivant laquelle Sophocle aurait mis l'homme aux prises avec certaines puissances mystérieuses, fatalités héréditaires, dieux souterrains, démons. M. Plüss a notamment signalé cette expression de jour fatal (*Schicksalstag*) que certaines circonstances particulières et une sorte de pressentiment décèlent aux hommes. Voir au reste sur le καιρός Jules Girard, *op. laudat.*, p. 234.

(2) *Œdipe à Col.*, 1382, Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.

(3) Plüss, *loc. cit.*

(4) Cfer les belles pages de Gustave Larroumet, *Et. d'hist. et de crit. dramat.* (*Œdipe roi et la tragédie de Sophocle*). Il convient de rappeler aussi une étude déjà ancienne de Thirlwall, *On the irony of Sophocles*, in *Philological Museum* (Cambridge), t. II, n° 6, p. 483 et *Philologus*, 6 *Jahrg.*, 1851, p. 81-104, 254-277.

(5) Guy de Maupassant, *Bel ami.* Comp. *Œdipe roi*, Δείλαιε τοῦ νοῦ τῆς τε συμφορᾶς ἴσον, || ὥς σ' ἠθέλησα μηδαμὰ γνῶναί ποτ' ἄν. (1347-1348).

s'échappe et ne disparaisse » (1). Quelle incertitude que la nôtre, mais surtout quel aveuglement de l'homme sur son propre sort ! Le rôle du chœur est précisément de traduire les sentiments du poète sur les lois générales de l'existence humaine. L'ironie sophocléenne y perce toujours. «Races mortelles, s'écrie-t-il après la catastrophe de l'*Œdipe roi*, quel néant que votre existence, à mon compte du moins. Qu'est-ce que le comble du bonheur ? une vaine apparence suivie d'un prompt déclin. Tu m'enseignes par ton exemple, par l'exemple de ta destinée, triste Œdipe, à ne plus croire aux dieux» (2). On voit par ces dernières paroles les incertitudes douloureuses et les angoisses qui traversent le drame de Sophocle. Mais la pensée du grand tragique ne s'arrête pas là. Théologien, il dégage bientôt une leçon morale en regardant ces épreuves comme bienfaisantes et justement envoyées par le Destin. Et c'est dans la même pièce qu'on peut lire cet admirable *stasimon* sur la justice divine. « Puisse la destinée m'assister dans ce soin de garder toujours la pureté des paroles et des actions, les soumettant aux lois suprêmes, nées de l'éther céleste que nulle origine mortelle n'a enfantées et que l'oubli n'endormira jamais ! Un grand Dieu est en elles et la vieillesse ne les flétrira point.... L'épreuve qui vient heureusement dans cette ville, je supplie Dieu de ne pas l'éloigner. Je ne cesserai pas d'avoir le dieu pour guide. Si quelqu'un chemine avec insolence en actes ou discours, sans crainte de la justice, sans respect pour les autels des dieux, que la mauvaise fortune le saisisse pour prix de ses misérables joies et pareillement s'il fait des gains injustes, s'il entreprend des œuvres impies, s'il profane les choses sacrées » (3).

---

(1) *Philoct.*, 502-506, Cf. encore ces beaux vers d'*Ajax* (126) qui rappellent un passage de Pindare déjà cité ainsi qu'Homère, *Il.*, XVII, 446 :

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν. On pourra voir une maxime analogue attribuée à Soph. par Stobée, dans *Floril.*, XCVIII, 1.

(2) Œdipe s'est lui-même audacieusement appelé le *fils de la Fortune* (1080 et sq.), cfer les commentaires de Patin, p. 182 et sq.

(3) *Œdipe roi*, v. 863-871, 879-890. Cf. Eschyle, *Prométhée*, 561 et sq. et *Agam.*, 1299 sqq.

Quelle est l'idée la plus saillante qui ressort de ce passage? Faut-il y voir simplement, comme le prétend le plus grand nombre, l'éloge de ces lois non écrites, modèle des lois humaines et à l'observation desquelles chacun doit attacher ses préférences, en toutes circonstances? N'est-ce pas plutôt ce sentiment de déférence, cette crainte révérentielle du αἰδώς que nous avons déjà relevé chez Eschyle et qui s'appelle la loi morale, la conscience de l'ordre du monde et de la puissance de la divinité? En d'autres termes le poète a-t-il voulu mettre en parallèle les lois divines invariables, éternellement vivantes et faire assister le spectateur au conflit de ces deux puissances exclusives de l'âme humaine avec le triomphe final de l'une d'entre elles? Nous posons ainsi la question de l'ἄγραφος νόμος dans le théâtre de Sophocle.

Il est traditionnellement admis que Sophocle après avoir affirmé la suprématie de la loi non écrite sur la loi écrite aurait justifié dans la personne d'Antigone un acte accompli sous le couvert de cette ἄγραφος νόμος et en violation des décrets brutaux de Créon. Il serait temps d'examiner ce problème et de nous demander si le grand tragique a entendu placer l'auréole de la sainteté sur la tête d'Antigone, victime d'une iniquité dans ce système, et comparable, dit-on, aux chrétiens des premiers siècles qui se trouvèrent aux prises entre les commandements des empereurs et les commandements de leur Dieu. Hegel, en des pages suggestives, remarquait que l'*Antigone* de Sophocle représente l'antagonisme poussé à son paroxysme des lois religieuses et des lois générales de la société (1). Antigone, interprète des droits de la

(1) Hegel, *Esthétique*, t. V, 3e partie, *De la Poésie dramatique dans ses diverses espèces et de ses principales époques historiques*, trad. Ch. Bénard; consulter également ses *Fondements de la philosophie du droit*, § 166. Nous n'avons pu lire ce dernier livre que nous citons spécialement d'après le très intéressant travail publié par J. Girard dans ses *Etudes sur la poésie grecque*, p. 147 « *L'Hégélianisme dans l'interprétation de l'Antigone de Sophocle* ». M. Girard cite également Bœckh (*Kleine Schriften*, 1884), M. Faguet (*Drame ancien, Drame moderne*, 1898) fait observer que dans *Antigone* les caractères sont plus ou moins développés, non suivant leur importance dans l'action, mais selon qu'ils contribuent plus ou moins à mettre en relief le contraste entre la loi civile et la loi naturelle.

famille, nie ouvertement les droits de Créon, législateur de la cité, qui de son côté n'a cure des devoirs de piété fraternelle. Ces autorités que le drame met en présence sont infiniment respectables, mais les protagonistes poursuivent avec une telle passion l'exercice de leurs droits opposés qu'ils finissent par se briser en méconnaissant leurs devoirs respectifs. Il était même nécessaire dans la pensée d'Hegel que les deux adversaires succombassent pour que fussent maintenues entières et dans toute leur force, en face l'une de l'autre et sans opposition possible dans l'avenir, les deux puissances également sacrées, la famille et l'Etat. Avec Hegel l'*Antigone* est le modèle idéal de la tragédie «parce qu'elle donne au conflit entre la religion de la famille et les lois générales de la société la solution la plus satisfaisante pour l'intelligence, en anéantissant sans distinction les forces individuelles d'où ce conflit est sorti» (1). Dans son *Esthétique* — et l'on comprendra facilement la portée de cette parenthèse - l'objet tragique, c'est la lutte des puissances morales en présence desquelles l'âme sent se détruire ce qu'il y a en elle d'exclusif et de fini. L'individu s'oublie alors lui-même et, par là, est délivré des liens du fini. Cet abandon passager de sa personnalité lui cause une jouissance pure, puisée dans la contemplation du néant des choses finies. Dans la catastrophe, la Némésis fera tout rentrer dans l'ordre Cet ordre c'est l'ordre universel dont le spectacle nous est offert. Au dessus de la simple terreur et de la sympathie tragiques plane le sentiment de l'harmonie, que la tragédie maintient en laissant entrevoir la puissance éternelle qui, dans sa domination absolue, brise la justice relative des fins et des passions exclusives, parce qu'elle ne peut souffrir que le conflit et le désaccord des puissances morales, harmoniques dans leur essence, se continue victorieusement et conserve une existence réelle (2). On sait avec quel art Sophocle a présenté cette opposition (3). Antigone n'a pas cru devoir par égard pour les pensées d'un homme refuser son obéissance aux dieux. Elle se

(1) Allègre, p. 401.

(2) *Loc. cit.*, p. 157, Lévêque, C. R. du livre de Bénard, *L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs*, in *Journal des Savants*, 1898, p. 78.

(3) Cf. Patin, *op. cit.*

rend compte qu'elle peut paraître insensée aux yeux de Créon en osant braver une loi régulièrement promulguée. Mais au-dessus des décrets du roi de Thèbes elle faisait appel aux lois divines, aux lois étroites de la religion domestique. «Ces lois, ce n'est pas Zeus qui les a proclamées, ce n'est pas Diké, assise sous la terre auprès des dieux d'en-bas, qui a déclaré que cela devait être parmi les hommes. Non, non, je n'ai pas dû croire que tes ordres eussent assez de force contre les lois non écrites des dieux (ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα) lois inébranlables, pour te mettre, toi mortel, au-dessus d'eux. Ah ! elles ne sont pas d'aujourd'hui ni d'hier, ces lois là. Elles ont été et elles seront toujours, et personne ne peut dire quand elles ont commencé » (1). En plaçant cette belle déclaration dans la bouche de son héroïne, Sophocle ne prévoyait peut-être pas le parti qu'on en tirerait plus tard. Aristote, en effet, en distinguant dans la suite les lois générales ou communes (κοινοί) des lois particulières et accidentelles (ἴδιοι νόμοι), ne crut pouvoir mieux faire que de s'autoriser de ce passage à jamais célèbre. Il est aisé d'y reconnaître également l'origine de cette loi non écrite et innée qui ne s'apprend pas, mais que nous recevons tous en naissant (*quam non didicimus, verum ex natura ipsa arripuimus*) dont parle Cicéron au *Pro Milone*. Quoiqu'il en soit de la pensée de Sophocle, il est intéressant de noter les hésitations d'Antigone après sa profession de foi. Tantôt résignée à son sort et en apparence indifférente aux jugements des hommes incapables de la comprendre, elle attend la mort avec courage. Tantôt elle vient longuement justifier sa conduite devant le chœur et cette justification est parfois singulière, laissant presque au public l'impression qu'elle plaide une mauvaise cause : « Jamais pour des enfants, si j'avais été mère, jamais pour un époux, que la mort m'aurait enlevé, je n'eusse tenté, malgré mes concitoyens, une pareille entreprise» (2). Finale-

---

(1) *Antig.*, v. 456 et sqq. Cf. *Réth.* d'Arist., I, XIII, § 1. Le passage d'Euripide cité plus bas est tiré de la trag. des *Bacchantes* (386-395, 427-430, 893-897. *Nauck*. V. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, et Fr. Seiler, *Die Katastrophe in Sophokles' Antigone*, dans *Neue Jahrb.*, t. CXLI, pp. 104-108.

(2) Patin remarque très finement qu'on peut voir là une concession respec-

ment, en protestant contre la sentence elle vient à se plaindre de l'abandon des dieux. Elle s'était réclamée des lois non écrites, voilà qu'à présent elle se retourne contre la divinité et c'est là encore une trace de cette ironie supérieure dont nous parlions un peu plus haut. « Quelle loi divine ai-je donc enfreinte ? Malheureuse, à quoi bon élever encore mes regards vers les dieux ? Pourquoi implorer leur appui, lorsque pour ma piété je n'obtiens que le sort réservé aux impies ? » (1). Qu'est-ce-à-dire, sinon qu'Antigone reconnaît implicitement qu'elle s'est trompée ? Placée entre deux alternatives elle a préféré les sentiments de la nature aux ordres de Créon, mais elle n'en a pas moins violé une loi et peut se reprocher dans une large mesure son infortune. Elle a oublié cette réserve ou αἰδώς qui lui était encore plus impérieusement commandée à cause de son sexe. Elle est bien, comme dit le chœur — et c'est la morale de cette pièce — la vraie fille de l'intraitable Œdipe fatalement égarée par la passion (2). En voulant réaliser une justice plus haute, comme Prométhée, elle s'est heurtée contre le trône de la justice (3). Elle a transgressé les lois naturelles en s'engageant dans un domaine qui n'était pas le sien : c'était encourir dès lors la colère de la Némésis. Elle n'avait qu'à laisser intervenir les dieux (τὴν τοῦ θανόντος Νέμεσιν) (4) qui auraient vengé tôt ou tard les droits outragés de la famille ; il était inutile, voire même sacrilège de provoquer la règle éternelle (5). S'il y

tueuse à ces lois humaines que, par égard pour une loi plus haute, elle a cru devoir enfreindre, et cela rentre dans l'ensemble des précautions habiles par lesquelles Sophocle s'est efforcé de tenir la balance à peu près égale entre les obligations de diverse nature que son drame met aux prises, celles du citoyen, celles de l'homme engagées dans un embarrassant conflit. Cf. Weil, *Sur un morceau suspect de l'Antigone de Sophocle*, in *Revue des ét. grecques*, *ann. citée*, p. 261-266.

(1) 921 et sq. comp. Plaute, *Rudens*, v. 187-195.

(2) Le chœur vient de rabaisser l'orgueil d'Antigone qui, mortelle, s'est comparée à une déesse (834-835).

(3) Προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους || ὑψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον || προσέπεσες κ.τ.λ. 853-55.

(4) V. *Electre*, 792.

(5) Cpr ce passage d'Eschyle, frag. d'une pièce *La Rançon d'Hector*, v. 266. « Prétendre faire aux morts du bien ou du mal, c'est s'abuser également puis-

a eu excès de la part de Créon qui a méconnu les droits du sang, il n'en faut pas moins relever un autre excès de la part d'Antigone. Ainsi que le soutiennent Hegel et Bœckh, il n'y a pas deux victimes, mais deux coupables parce que Créon et Antigone n'ont pas su respecter le double frein qui est imposé à la volonté individuelle et à la passion par les lois divines et par les lois humaines (1). C'est exactement le cas d'Œdipe qui, comme le dit M. Croiset, n'est pas un roi quelconque à qui s'impose un jour le devoir imprévu de rechercher un coupable pour sauver son peuple. C'est une nature impétueuse et tenace, confiante en sa force, fière d'elle-même et de ses succès; dès que sa volonté entre en jeu, la passion de réussir s'y associe; il se jette tout entier à la poursuite de l'inconnu, moins en homme d'Etat qu'une raison supérieure conduit, qu'en chasseur ardent qui s'emporte (2). Voilà l'idée maîtresse du

---

qu'ils ne sont capables ni de joie ni de douleur. Mais en nous, dieux, est une Némésis plus puissante, et Dikè se charge de faire payer ce qui est dû à la colère du mort ». Καὶ τοὺς θανόντας εἰ θέλεις εὐεργετεῖν || εἴτ' οὖν κακουργεῖν, ἀμφιδεξίως ἔχει || τῷ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι φθιτούς. || Ἡμῶν γε μέντοι Νέμεσίς ἐσθ' ὑπερτέρα, || καὶ τοῦ θανόντος ἡ Δίκη πράσσει κότον. Cp. Maurice Croiset, *Eschyle imitateur d'Homère*, in *Rev. des ét. grecques*, t. VII (1894), p. 171. Nous avons déjà fait allusion à l'ἀλάστωρ sur les rapports de l'Erinnys avec l'âme des morts. Voir Rohde, I, p. 268-270 et surtout, II, p. 412-413. Cfer Eschyle, *Choéph.*, 323-328. Soph., *Electre*, 1419-1421).

(1) J.-J. Barthelemy, ch. 71 du *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, fait citer par Théodecte, interprète des principes d'Aristote sur la *purgation des passions dans le drame*, Antigone parmi les personnages tragiques qui peuvent en quelque façon se reprocher leur infortune : « J'admire son courage; je la plains d'être réduite à choisir entre deux devoirs opposés : mais enfin la loi était expresse ; Antigone l'a violée, et la condamnation eut un prétexte. » Un auteur plus récent, M. W. Schmid, *Probleme aus der Sophokleïschen Antigone*, in *Philol.*, LXII (nouvelle série, vol. XVI), 1903, estime que l'idée la plus générale qui est représentée dans l'*Antigone* est celle de l'opposition entre la μεγαλοψυχία d'un côté et de l'autre la σωφροσύνη, la σοφία. La μεγαλοψυχία se manifeste dans *Antigone* accomplissant un acte de religion et de piété, le σωφροσύνη apparaît et domine sous la forme de la tyrannie judicieuse et accessoirement dans le caractère plus simple et plus borné d'Ismène (comp. Kaibel, *De Sophoclis Antigona*, Gœttingue, 1897).

(2) *loc. cit.*, p. 255.

drame de Sophocle et qui n'est pas sensiblement différente de celle d'Eschyle. La sagesse, la modération (σωφροσύνη) sont le gage assuré du bonheur. Malheur à l'orgueil qui engendre les tyrans (Ὕβρις φυτεύει τύραννον) et conduit à l'injustice et à la violence (1). Si légitimes qu'ils puissent être, les droits soutenus d'une manière extrême se brisent contre la nécessité. *Summum jus, summa injuria*. On pourrait encore traduire ainsi cet adage : Le droit strict n'est pas le véritable droit. « L'attachement obstiné à son propre sentiment, la folie de la passion qui franchit les bornes légitimes, conduisent à la ruine ». « Le délire impie d'une bouche insensée n'aboutit qu'au malheur, disait Euripide dans une pièce qui peut être rapprochée de l'*Antigone* de Sophocle. Mais la vie de celui qui se tient raisonnablement en repos est à l'abri des dangers et sa maison prospère. Car de loin et au haut du ciel, les dieux n'en surveillent pas moins les hommes. Faire le sage n'est pas sagesse..... Le dieu hait celui qui ne sait pas tenir sagement sa pensée loin des voies des esprits ambitieux..... Il n'en coûte pas beaucoup de croire que force doit rester à ce qui est divin, à ce qui est établi depuis des siècles et fondé sur la nature même» (2). Mieux vaut souffrir un mal que de le faire et c'est commettre une injustice que de ne pas se soumettre à la loi : c'est tout au moins opposer une violence à une autre violence. Socrate pensait que la résistance passive et légale est préférable à l'insurrection de l'individu. C'est au fond la même croyance. Pour Eschyle et Sophocle, Némésis, l'ancienne justice (παλαιὸς νόμος) rabaisse ce qui s'est élevé en élevant ce qui avait été humilié

---

(1) *Œdipe roi*, v. 873, *Antigone*, derniers vers, Pindare, *Néméenne*, XI, *in fine*. Comp. *supra*, p. 256, lignes 2 et 3. Théognis exprime fréquemment la même idée « Τίκτει τοι κόρος ὕβριν ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται || ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ » (153-54, *Bergk*) et Solon « Τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται » (8, *ibid.*) Cf. deux passages curieux d'Hérodote, III. 80-82 et VIII, 77. Sur la genèse de l'idée de Némésis nous renvoyons encore à Tournier, p. 27 et sq. Voyez plus spécialement sur les différentes formes de l'ὕβρις : Hermann Posnansky, *Nemesis und Adrasteia*, Breslau, 1890, p. 30 et suiv.

(2) Voir *supra*, p. 167-168.

Le soleil ne transgresse pas les mesures, disait le vieil Héraclite, sinon les Erinnyes, vengeresses du droit sauraient bien l'atteindre (1). Tyché peut troubler, détruire le νόμος : Némésis prend toujours sa revanche, le nombre doit retrouver sa réalisation (2). Les puissances morales ne sauraient perpétuer un conflit. Tout doit rentrer dans l'ordre, l'unité et l'harmonie.

---

(1) Voir *Ajax*, 1389. Les Erinnyes ne sont-elles pas souvent désignées avec les Kères et les Parques comme les agents de la destinée humaine ? Cpr. *Œdipe roi*, 472 (Κῆρες ἀναπλάκητοι) et Eurip., *Electre*, v. 1252 et sq. *Adde* : Hésiode, *Théog.*, 217. Tournier, 93, note 1.

(2) A la fin vient toujours le triomphe de Diké. Solon, *fr. lyr.*, *Bergk*, IV, 14, 37, XIII, 8 et *passim*. *Ibid.*, Æquitas (εὐνομία) vero modestiam et omnia recta parit. || Et semper injustis compedes injecit. Comp. Eschyle, *Agam.*, v. 918-919. Allègre, *Etude sur la déesse grecque Tyché*, p. 44-48. Nous ne pouvons oublier de signaler, avant de clôre ce chapitre, une étude importante de M. Aless. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, thèse de Padoue, Turin, 1903. M. Jankelevitch, dans un intéressant compte-rendu qu'il lui a consacré, *Rev. de synth. hist.*, t. 9 (1904), note plus spécialement « l'interprétation assez ingénieuse donnée par l'auteur de la notion antique de la Fatalité dans laquelle il voit d'un côté la reconnaissance de la transmission héréditaire de penchants criminels et, d'un autre côté, un certain postulat d'harmonie dans les relations, soit inter-humaines, soit entre les hommes et les divinités, cette harmonie ayant été rompue par le premier crime, certaines formes indépendantes de l'homme, (les Erinnyes, les Euménides), intervenant et le poursuivant jusqu'à ce que l'harmonie rompue soit rétablie ». Cf. *supra*, p. 266, note 1. C'est Frazer, à ce que je crois, qui a donné cette définition : « Par religion j'entends une propitiation ou une conciliation de pouvoirs supérieurs à l'homme, qui sont censés diriger ou contrôler le cours de la nature et de la vie humaine ». *The Golden Bough*.

CHAPITRE XI

Platon. — La théorie des trois facultés de l'âme. L'idée de la vertu et du juste. La doctrine des vertus privées et leur application à la politique. Lois non écrites et lois positives. La thèse du traité du Politique *ou de la* Royauté.

Dans plusieurs passages de son œuvre qu'il a consacrés à l'exposé des philosophies socratique et platonicienne, Aristote résume la première de ces doctrines en y voyant l'identification de la vertu et de la science. Deux de ces parallèles sont particulièrement intéressants. Au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* il divise les vertus en vertus acquises et en vertus naturelles et spontanées. « Ces deux espèces ne sont pas identiques ; elles se ressemblent seulement. C'est une opinion communément admise que chacune des qualités morales que nous possédons, se trouve dans quelque mesure en nous par la seule influence de la nature. Ainsi nous sommes disposés à devenir équitables et justes, sages et courageux, dès le premier moment de notre naissance, mais cependant nous n'en cherchons pas moins quelqu'autre chose encore, à savoir la vertu proprement dite. Nous voulons que toutes ces qualités soient en nous autrement que la nature ne les y a mises, attendu que les dispositions purement naturelles peuvent se trouver dans les enfants et jusque dans les animaux. Les vertus que nous tenons de la nature, en d'autres termes, n'en sont point à vrai dire, tant que nous ne les avons pas éclairées par la raison et fortifiées par une habitude volontaire... Tous ceux qui définissent aujourd'hui la vertu ajoutent qu'elle

est un état habituel conforme à la droite raison (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἕξιν). Or Socrate confondait à tort la vertu avec la raison puisqu'il regardait les vertus comme des espèces diverses de la science » (1). Et dans la *Grande Morale*, Aristote est non moins précis. Socrate, dit-il, faisait des vertus des sciences (πάσας τὰς ἀρετάς φρονήσεις ᾤετο εἶναι); il est absolument impossible que ce système soit vrai. Les sciences ne se forment jamais qu'avec l'aide de la raison (πᾶσαι μετὰ λόγου). Or la raison réside dans la partie intelligente de l'âme. Par suite, toutes les vertus se trouvent d'après lui ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ. Ainsi, en faisant des vertus autant de sciences, il supprime la partie irraisonnable de l'âme; et du même coup, il détruit dans l'homme la *passion* et le *moral* (καὶ πάθος καὶ ἦθος) traduisons la sensibilité et la volonté (2).

On peut voir par la suite du texte que le Stagyrite félicite en revanche Platon d'avoir introduit, grâce à sa division bien connue de l'âme, cet élément sensible et moral si sacrifié par l'intellectualisme exclusif de Socrate. En partageant l'âme en *partie rationnelle* et *irrationnelle*, Platon attribue à chacune les vertus qui lui sont réellement propres. Si nous comprenons bien la portée de ces passages, Socrate fait de la raison le centre de toutes choses et réduit pour ainsi dire le νοῦς à la plus parfaite unité sans distinction aucune des facultés. Pas de ligne de démarcation entre la partie rationnelle et la partie morale. Rationnel et moral, c'est tout un. Voilà bien, remarque M. Fouillée, une psychologie de métaphysicien (3). Platon renverse le point de vue de son maître. Avec lui, la science n'est que l'attribut de l'intelligence et la vertu morale résidera dans l'accord, la proportion et l'harmonie des différentes facultés de l'âme, c'est-à-dire avant tout dans la subordination de l'état irrationnel à l'état rationnel. L'individu ne parvient à la vertu qu'en se soumettant aux lois de sa nature et nous verrons que c'est pour Platon une

---

(1) *Eth. à Nicom.*, VI, 13, p. 1144 b, 17-28. Xénophon, *Mém.*, III, 9, § 4, « Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν... νομίζω τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι ».

(2) *Gr. Mor.*, I, 1, 7.

(3) *La Philosophie de Platon*, t. II, ch. Ier. *La liberté morale dans Platon*.

des conditions de la justice en même temps qu'un des fondements du véritable bonheur.

Il n'est pas inutile d'examiner d'un peu plus près l'opposition si nette qu'établit Aristote entre la conception dualiste de Platon et la conception toute rationnaliste de Socrate. Nous aurons constamment à nous y reporter dans le cours de ce chapitre.

Nous venons de rappeler la théorie socratique de l'identité de la vertu et de la science. Si la vertu est pure science, il suffit pour être vertueux de connaître le bien. Or tout être recherche toujours et nécessairement son bien et va sans cesse à lui s'il le connaît de science certaine. Connaître le bien, c'est déjà le faire par définition même. Lorsque nous croyons le connaître et que nous ne le désirons pas, il faut dire qu'en réalité nous ne le connaissons pas. La distinction de la vertu et du vice ne tient pas à ce que les uns veulent le bien et les autres le mal, car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible, mais tel recherche le mal qu'il prend pour le bien et ainsi sa faute vient de son ignorance. Personne n'est donc méchant volontairement, οὐδεὶς κακὸς ἑκών, personne n'agit contrairement au mieux avec conscience « οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν ». Il n'y a donc pas de milieu entre la science et l'ignorance. Socrate ne conçoit jamais de désaccord possible entre le désir et l'action. Il ne se représente pas un individu qui « *sachant* ou *opinant* (οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος) qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir, fasse cependant ce qui est moins bon, quand le meilleur dépend de lui ; c'est être inférieur à soi-même que de faire montre d'une telle ignorance. comme c'est sagesse d'y être supérieur (οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτόν, ἄλλο τι ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία) ». Platon au contraire n'admet pas *a priori* ce parfait équilibre de la raison aux dépens du sentiment. Dans la recherche du vrai, l'intelligence se verra livrée aux luttes intérieures des différentes facultés. Sa théorie, telle qu'on la trouve notamment exposée au IV[e] livre de la *République*, est que le désir ou appétit sensitif poursuit sa satisfaction pour lui même et se porte uniquement vers son bien sans se préoccuper de savoir s'il est bon ou mauvais : ceci, c'est le fait

de l'intelligence. D'après lui, en d'autres termes, nous voulons et ne voulons pas en même temps faire quelque chose. Or le même principe ne pouvant à la fois et sous le même rapport produire et éprouver des effets contraires, il convient de distinguer dans l'âme humaine deux fonctions, l'intelligence et le désir. Le désir est aveugle, il s'adonne à son objet sans réflexion et discernement. C'est l'intervention de l'intelligence qui apportera cet élément de pondération. Il y a donc, remarque l'interlocuteur du *Sophiste*, possibilité d'un désaccord ou d'une discussion entre les opinions et les désirs, (δόξαι, ἐπιθυμίαι) ; entre le courage et les plaisirs, (θυμός, ἡδοναί) ; entre la raison et les chagrins, (λόγον ἢ λυπαῖς). La méchanceté et l'ignorance ne se confondent dès lors plus comme chez Socrate, puisqu'il peut y avoir défaut d'harmonie (ἀμετρίας) dans les différentes facultés. Une âme déraisonnable n'est pas pour cela ignorante, c'est une âme laide et mal proportionnée (αἰσχρὰν καὶ ἄμετρον). L'ignorance de l'âme aspirant à la vérité (ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης) n'est pas autre chose qu'une aberration qui fait que l'intelligence mal secondée par la volonté passe à côté de son but.

Video meliora proboque : deteriora sequor.

Tout en ayant l'opinion qu'une chose est bonne et belle, il arrive de l'avoir en aversion au lieu de l'aimer et inversement d'aimer et d'embrasser ce qu'on reconnaît mauvais ou injuste. Cette opposition si formelle entre la volonté et l'intelligence est ainsi présentée dans un passage des *Lois* où le philosophe recommande au législateur d'inspirer aux cités la prudence et d'étouffer toute révolte des âmes contre la science ou contre la pensée, ces pouvoirs supérieurs qui doivent régler notre vie. Et Platon traite précisément l'espèce d'ignorance dont il vient de parler, de l'ignorance la plus grave (ἀνοίαν) (1).

Voici évidemment une distinction inconnue à Socrate et nous comprenons facilement l'étonnement de certains historiens de la philosophie, qui ne peuvent séparer la pensée platonicienne de celle de son maître. «Est-ce ignorance, dit par exemple M.

(1) *Lois*, III, 689, *a*.

Lévêque, que de connaître qu'une chose est mauvaise et de la choisir, qu'une chose est bonne et de s'en détourner ? » En réalité nous relevons dans la doctrine de Platon un moyen terme sur lequel il convient maintenant d'insister.

Tout le monde connaît la théorie des trois âmes de l'individu, νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία, auxquelles doivent correspondre dans la pratique les trois vertus privées, la sagesse, le courage et la tempérance. La sagesse consiste à connaître les choses en elles-mêmes, dans leur essence éternelle et non dans leurs apparences matérielles. Elle nous révèle le monde de la pensée, le monde intellectuel et moral. C'est d'après la *République* la vertu de commandement, mère et maîtresse de toutes les autres. « Celui qui la possède ne sera jamais vaincu par quoi que ce soit et ne fera pas autre chose que ce que la science lui ordonne ». Le θυμός, intermédiaire dans l'ordre de l'activité entre l'appétit et la raison, répond à l'opinion intermédiaire dans l'ordre intellectuel entre l'ignorance et la science. S'il n'existait point de milieu entre la science qui aspire à l'être et l'ignorance qui se perd dans le néant, on ne verrait pas « à côté de la saine philosophie, une philosophie menteuse dont la parure empruntée fait illusion ». De la vérité rigoureuse à l'erreur grossière se place l'opinion probable, la conjecture, supérieure sans doute à l'ignorance, mais moins distincte et moins lumineuse que la science. Son objet étant le devenir fugitif et changeant, elle est elle même fugitive et changeante (μεταπίστον) image fidèle de ce monde qui nous entoure et de la contradiction inhérente à toutes les choses finies. « De même que l'opinion ne suit pas une ligne toujours droite et unique, mais peut errer entre la matière et les Idées, de même l'énergie humaine peut être dirigée en sens divers, ou errer entre le bien et le mal, simplement entrevus, mais non connus de science certaine » (1). Platon pense en un mot comme plus tard Pascal, que nous sommes incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument (2). Or nous venons de dire que l'action bonne ou mauvaise n'est pas nécessairement accompagnée de science ou d'ignorance absolue

(1) Fouillée, *loc. cit.*

(2) *Pensées*, Faugère, t. II, p. 71.

mais d'opinion et de doute. Il y a donc quelque chose d'intermédiaire μεταξὺ ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης — μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (1). Et ceci nous ramène à une controverse célèbre dont les dialogues socratiques nous apportent si souvent l'écho. La vertu est-elle ou non un objet d'enseignement ? Platon est en complète divergence de vues sur ce point avec son maître. Non pas qu'il conteste le moins du monde qu'on puisse être vertueux si l'on ne connaît pas le bien : c'est la théorie du *Protagoras* où il convient que la vertu suppose en général la science, et le *Ménon* est de nouveau consacré à la défense énergique de cette idée. Pour être vertueux, il faut savoir, mais il ne suffit pas de savoir. La vertu ne dépend pas de l'intelligence seule. Certains faits d'expérience l'ont conduit à prendre le contre-pied de l'opinion de Socrate. Voit-on que les hommes les plus habiles, les sophistes par exemple qui se vantent de rendre les hommes meilleurs, aient réussi dans cette voie ? Nous avons déjà dit comment Platon les habille. «Ils ne savent qu'apprendre l'art de la parole, d'une rhétorique creuse et mensongère, science de charlatanisme et d'apparat, qui est moins un art qu'une routine (ἐμπειρία). Ils donnent des recettes pour persuader le faux et le vrai, le juste et l'injuste ; ils flattent et passionnent leurs auditeurs au lieu de les éclairer et de les instruire». D'ailleurs, si la vertu était susceptible de se transmettre par l'enseignement, les premiers citoyens d'Athènes, Aristide, Lysimaque, Périclès auraient dû, par leurs exemples personnels, améliorer les mœurs du peuple qu'ils avaient mission de gouverner. Or les uns et les autres n'ont pas même su faire l'éducation de leurs enfants. C'est bien une preuve que la vertu ne peut se prêter à un enseignement quelconque. Dirons-nous alors, se demande Platon, qu'elle est un don naturel ? Ce serait la possession de certaines qualités morales constituées pour toujours. Cette solution ne saurait le satisfaire davantage. Car si la vertu était un don naturel on s'appliquerait à reconnaître dès leur enfance ceux qui l'ont reçue en partage et on garderait précieusement ces individus dans un prytanée pour les préserver de toute influence

(1) *Rép.*, V, 477, *b. Banquet*, 202, *a.*

néfaste. La vertu ne dépend ni de la nature ni de l'enseignement Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν (1). Où est-elle donc et d'où vient-elle ? Le même dialogue du *Ménon* finit par la comparer à la poésie où à l'inspiration artistique, faveurs divines, rarement dispensées comme le sont des faveurs aussi hautes. Platon dit d'elle: « Θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται » (2). La vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent.

Un petit nombre, une élite détiennent le monopole de la perfection morale. Il est intéressant de constater que l'éthique platonicienne est le fait des privilégiés, des aristocrates et c'est ce qui la distingue essentiellement de celle de Socrate, comme des épicuriens et des stoïciens. Les uns et les autres en effet soutiennent, pour ainsi dire, que chacun peut faire par lui-même et sans difficultés son salut en ce monde en prétendant parvenir tout au moins à cette vertu moyenne qui est une des conditions du vrai bonheur. Nous n'oserions pas en dire tout à fait de même d'Aristote, qui à plus d'un égard devait cependant préparer le développement des systèmes que nous venons d'indiquer. Sans doute le Stagyrite estime que le bonheur qui est le but de l'activité morale de tous les hommes est à leur portée, facile à atteindre, puisque la vertu n'est dans chaque individu que le perfectionnement et l'achèvement que celui-ci donne à sa nature propre. Mais ne voudra-t-il pas ajouter certaines conditions placées hors des prises de la vertu humaine ? C'est ainsi qu'il faut faire entrer en ligne de compte d'après lui dans les éléments du bonheur certains biens extérieurs, tels qu'une famille prospère, des amis, l'estime de ses concitoyens, les honneurs.

M. Brochard, à qui nous empruntons cette remarque (3), observe également en recherchant la nature de la θεία μοῖρα que chacune des parties de l'âme humaine communique avec le monde

(1) *Ménon*, 99, *e*.

(2) *Ibid.* Ceux-là seuls parmi les disciples du philosophe feront des progrès qui seront favorisés par la grâce divine. 1er *Alcibiade*, p. 205 et 233 de la trad. Saisset.

(3) *La morale de Platon*, in *Rev. des Cours et Conférences*, 1901-02.

intelligible (1). A plus forte raison que l'ἐπιθυμητικόν qui constitue la division inférieure de l'âme, le θυμός participe aussi de la vie divine. Ce fait que la θεία μοῖρα correspond à la faculté qui tient le milieu entre le νοῦς duquel relève la science et l'ἐπιθυμητικόν engagé dans la nature sensible, nous explique que Platon ait été amené à la rapprocher tantôt du νοῦς pour la distinguer de la nature, tantôt de la nature pour l'opposer au νοῦς. Platon fait précisément intervenir ce qu'il appelle la δόξα ἀληθής (2). Nous l'avons dit plus haut, ce moyen terme que le philosophe recherche en toutes choses correspond à l'opinion intermédiaire entre la science absolue et l'ignorance. Il emploie à ce sujet une comparaison qui vaut la peine d'être reproduite : « Si on veut aller d'Athènes à Larisse on aura à sa disposition deux moyens. D'une part on peut connaître la route de science certaine, de l'autre on peut s'en faire une idée approximative, peut-être juste par conjecture, on la devine et celui qui se trouve dans ce cas est capable d'accomplir le voyage aussi facilement que le premier ». La divination ne présente-t-elle pas le spectacle d'individus qui prophétisent et dirigent les actions humaines sans être guidés en rien par leur intelligence ? Ainsi la plupart des hommes politiques ne parlent pas en connaissance de cause le plus souvent : loin de procéder par voie de principes et de déductions sagement arrêtés, ils exercent plutôt leur gouvernement par une sorte

---

(1) M. Brochard dit encore bien judicieusement (*Ann. philosoph.*, 1900 p. 6), « Platon, ayant conçu un idéal de science, très haut et très noble, s'est bien rendu compte que l'esprit humain ne pouvait pas toujours y atteindre, et qu'il doit souvent s'en tenir à cette connaissance intermédiaire, l'opinion vraie, équivalant au succédané de la science, sorte de pis aller dont il faut savoir se contenter. Mais encore cette connaissance intermédiaire ne doit-elle pas être méprisée. Elle est la connaissance de la vérité et participe au divin pour ainsi dire au second degré. C'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser. Ces intermédiaires sont d'ailleurs ramenés à l'unité parce qu'ils sont tous soumis à une sorte de mathématique interne, qui, par la proportion maintient l'unité dans la diversité ».

(2) Voir *Banquet*, 202, *a*.

de divination qui n'a rien de commun avec la raison, νοῦν μὴ ἐχόντες. Il en est de même de la vertu qui est toute d'instinct si l'on peut dire chez l'immense majorité des individus. Cette vertu qui n'est pas guidée par l'intelligence, n'en est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des Dieux. Eh bien ! de même en pratique, l'opinion vraie remplacera la science. Sans doute elle n'est pas en principe la science et Platon la place au-dessous de l'ἐπιστήμη (1). Cette sagesse inférieure (δόξα) n'a que la vérité relative que comporte son objet, tandis que la science est immuable, (ἀκίνητον) et infaillible, (ἀνάμαρτητον). L'une, en d'autres termes, embrasse l'être absolu (παντελῶς ὄν) et à l'abri du changement, l'autre se borne au domaine de l'observation sensible et de l'empirisme, comme tel mobile et contradictoire (2). Traduisons littéralement le début de la partie proprement spéculative du *Timée* où cette opposition est consacrée d'une manière bien nette: « Il faut à mon avis, dit Platon, distinguer entre deux choses, l'une qui *est toujours* et n'a point de devenir (τί τὸ ὂν ἀεὶ), l'autre qui devient toujours et *n'est jamais* (τί τὸ ὂν οὐδέποτε); l'une qui est saisie par la pensée, avec la raison, étant toujours la même; l'autre, au contraire, objet de l'opinion et de la sensation sans raison, parce qu'elle devient, et périt et n'est jamais complètement ». L'une, dit encore M. Brochard, est inébranlable dans sa conviction, l'autre est mobile dans sa persuasion. « Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité ? Ce n'est point de ces choses passagères que s'occupe la science, laquelle s'attache à la vérité en elle-même» (3). L'opinion vraie est le partage de tous les hommes, l'intelligence n'appartient qu'aux dieux et à un petit nombre de personnes. Celui qui s'arrête à l'opinion ne peut émettre la prétention d'affirmer ou de nier avec certitude. Il vit en réalité d'illusions et de mensonges.

(1) Brochard, *loc. cit.*, *Ménon*, 99, *b*, 97, *c*, 99, *c*, et *Politique*, 309. Comp. *Rép.*, p. 472-473. « Est-il possible de jamais réaliser par la pratique ce que l'on construit par le discours ? Ou ne serait-ce pas une loi de la nature que dans le discours on arrive à la vérité absolue, mais que dans la pratique on reste à une certaine distance ». Voy. *Timée*, 29, *d*.

(2) *Timée*, 51-52, *e*. — *Rép.* V, 477.

(3) *Tim.*, 59, *a*, *b*, *c*.

Dans la philosophie platonicienne, le monde invisible est le seul réel : c'est celui des idées pures au moyen desquelles l'âme sans le secours d'aucune image remonte jusqu'au principe éternel, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption. Les objets, en effet, n'existent que par leur participation avec l'idée, μέθεξις τῶν ἰδέων, et ils ne sont qu'un reflet de la vraie réalité. Aussi le monde sensible est-il livré à l'opinion ou à la connaissance discursive qui peut être vraie, qui peut être fausse, mais qui ne sera jamais la science puisque l'ἐπιστήμη ne s'applique qu'aux idées (τὰ ὄντως ὄντα). Ce qu'est l'existence en soi à l'existence inengendrée, la vérité absolue l'est à la croyance. Aussi n'est-ce pas mériter le titre de philosophes que d'appliquer son intelligence à cette multitude d'objets insaisissables qui roulent pour ainsi dire entre le néant et l'être. «Vit-il celui qui, à la vérité, connaît de belles choses, mais n'a aucune idée de la beauté en elle-même et n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le conduire à cette connaissance sublime?» Ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation des choses unes, simples et immuables ont des connaissances et non de vaines conjectures. Les autres, amis de l'opinion et non de la sagesse, devraient être appelés des *philodoxes* (1). Connaître ce qui n'est pas, c'est en effet s'élever jusqu'à l'essence des choses, en se plaçant en face du beau et du bien qui est Dieu. Le sage seul peut aspirer à la vérité en la cherchant au-delà du monde qui passe à sa source céleste, source de science et de raison. Dirigeant constamment ses regards sur l'exemplaire de l'homme parfait qu'Homère appelle divin et semblable aux dieux, il s'efforce d'imiter et de reproduire dans son âme l'ordre immuable de la nature divine pour faire ensuite aux choses d'ici-bas l'application de ces règles éternelles de justice qui résident dans un monde étranger aux erreurs de l'humanité (2). On sait que d'après plusieurs dialogues socratiques, le *Ménon* et le *Phédon* en particulier, la vérité des idées, comme ensevelie dans la

(1) V[me] livre de la *République*, p. 475-480. *Imit. Christi*, II, 1, 12 : « Cui sapiunt omnia prout sunt, non ut dicuntur aut æstimantur, hic vere sapiens est, et doctus magis a Deo quam ab hominibus ».

(2) *Républ.*, VI, *passim*.

nature, parvient chez l'homme par la réflexion, à la réminiscence d'elle-même (ἀνάμνησις). Le ressouvenir de choses déjà vues, telle est l'explication de ces connaissances auxquelles rien dans le monde sensible ne correspond et dont nous trouvons dans l'expérience les occasions seulement. Platon, dit Teichmüller, y voit une sorte de *rédemption* ou de *délivrance*. Il faut lire cet admirable morceau de la *République* où il montre le sage amoureux de la vérité et qui ne connaît ni trêve ni repos jusqu'à ce qu'il se soit uni à l'Idée et à l'Etre, μιγεὶς ὄντι ὄντως, union par laquelle sont engendrées l'intelligence et la vérité, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν (1). L'Idée est dégagée du sensible et du mal. Elle prend ainsi le caractère éthique ou moral, ce qui est le côté le plus complet de la délivrance (*Erlösungslehre*). Les philosophes de la cité idéale sont qualifiés précisément de libérateurs (σωτῆρες) et ceux des *Lois* jouent exactement le même rôle dans le conseil supérieur des sages (2). Comme Dieu, ils sont appelés à gouverner le monde, surtout à opérer sa délivrance. Quel plus beau rôle que celui de ces philosophes qui se sont donné pour tâche de faire passer dans les mœurs et le gouvernement des hommes cette perfection morale et cette connaissance scientifique du souverain bien qu'ils tiennent de la divinité elle-même (3). Les hommes, disait Epictète, ont élevé des temples et des autels à un Triptolème pour avoir trouvé une nourriture moins sauvage et moins grossière que celle dont on usait avant lui. Qui de nous ne bénit pas dans son cœur ceux qui ont trouvé la vérité, qui l'ont éclaircie, qui ont chassé de notre âme les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur (4) !

On voit dès lors comment il faut entendre la formule fameuse du *Ménon* et du *Protagoras* d'après laquelle la vertu n'est pas un objet de science. La vertu dont il est question dans ces dialogues

(1) *Ibid.*, IV, 490, *b*.

(2) Teichmüller, C. R. de son livre par Bénard, dans *Vergé*, 1896/1, p. 761.

(3) *Républ.*, *eod. loco*, *Lois*, XI.

(4) « Au milieu du silence, des ténèbres et de l'assujettissement de tous, on voit quelques hommes subitement éclairés d'une lumière qui semble sortir d'eux-mêmes. Ils sont comme les cîmes de l'humanité qui rayonnent sous un soleil invisible quand le reste de la terre est encore dans les ténèbres » (Edgar Quinet, *La Révolution*, t. I, p. 43).

n'est qu'une ombre de la vraie vertu (σκιά ἀρετῆς), c'est-à-dire qu'elle ne repose pas en réalité sur la claire intuition du bien. Elle ne peut se transmettre, n'ayant pas conscience d'elle-même, de la manière dont elle naît dans l'esprit et du principe sur lequel elle repose puisqu'elle ne réside dans l'homme que par l'opération divine (1). La vertu vraie (ἀλήθεια ἀρετῆς) peut seule être enseignée comme la science elle-même. Il est une classification qui domine tout le VII[e] livre de la *République* : c'est celle des vertus politiques (αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς δημοτικαί) ou des vertus des hommes vivants en société qui se distinguent des vertus de l'âme proprement dite, en ce qu'elles ont quelque chose d'analogue avec celles du corps, ἐγγύς τι τῶν ἀρετων τοῦ σῶματος, parce qu'elles sont le fruit de la coutume et de l'exercice, ἔθεσι τε καὶ ἀσκήσει (2). La vertu de la sagesse au contraire (τοῦ φρονῆσαι), la vertu suprême appartient en propre à l'âme qui, pour l'acquérir, pour connaître le bien en soi, doit seulement regarder dans une orientation convenable. L'intelligence ne peut recevoir la vérité toute faite, il lui faut une certaine direction pour qu'elle puisse apercevoir le bien. Il ne s'agit pas, dit Platon, de donner à l'âme la faculté de voir,

---

(1) *Ménon*, p. 97, *a*.

(2) *Républ.*, 500, *a*, 518, *a*, Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγὺς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὥς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. *Lois*, XII, p. 963, *e*, Ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή. Platon distingue encore, si l'on veut, une vertu d'habitude et une vertu philosophique. *Rép.*, X, p. 619. Ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα. V. Brochard, *loc. cit*. D'une manière générale, on ne saurait trop remarquer combien cette distinction entre les connaissances acquises et les inspirations directes de l'instinct est familière aux anciens. Cf. Hérodote, III, 82 : « Οὔτ'ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήιον, il n'a rien appris de bon, et il n'a par lui-même aucune idée du bien. » M. Am. Hauvette (*Morceaux choisis d'Hérod.*, Arm. Colin, p. 127) signale encore sous ce passage d'autres textes. L'opposition en question est très nettement exprimée dans Sophocle : Αὐτὸς ξυνειδὼς, ἢ μαθὼν ἄλλου πάρα; (*Œdipe-Roi*, v. 704). Thucydide dit de Thémistocle qu'il avait une intelligence naturelle des choses (οἰκείᾳ ξυνέσει) sans que l'éducation ni l'expérience y eût rien ajouté (καὶ οὔτε προμαθὼν ἐς αὐτὴν οὐδὲν οὔτ' ἐπιμαθών) (Thuc., I, 138).

elle l'a déjà ; la puissance d'apprendre est innée chez nous, de même que la vertu réside originellement dans l'âme et qu'elle est naturelle comme l'idée et le désir du bien. Chacun possède l'instrument de la science. Tout l'art consiste à chercher la méthode la plus simple et la plus efficace pour tourner l'intelligence vers la lumière. C'est par cette opération de la réminiscence dont on vient de parler qu'il nous est possible de développer ce fond commun de vérités primitives qui illuminent tout homme venant en ce monde. Aussi bien a-t-on remarqué que le dialogue relatif à l'ἀνάμνησις est celui-là même où la vertu est représentée comme un don de Dieu qu'il s'agit de mettre en œuvre. La dialectique « *le faite et le comble des autres sciences* » n'a pas d'autre but que d'accomplir cette περιαγωγή, c'est-à-dire de tourner l'âme de telle façon qu'elle puisse voir où est la vertu. Cette-vertu là (ἐπιστήμη, φρόνησις) est la fonction du νοῦς. Aussi n'est-elle accessible qu'aux hommes doués de certaines qualités intellectuelles, aux seuls philosophes capables de diriger l'Etat à la lumière de la vérité divine. Les sophistes au contraire ne se préoccupent pas de la νοήσις, ils négligent la science et se contentent de l'opinion. Leur rhétorique ne tend qu'à produire la vraisemblance (τὸ εἰκός). La politique qu'ils enseignent n'est fondée que sur la connaissance des préjugés de ce grand animal qu'est le peuple dont ils flattent les intérêts (ἐπὶ ταὶς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις). Elle ne repose pas sur des raisons démonstratives, sur la science, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν. Elle appelle du nom de justice des nécessités naturelles résultant des besoins de son élève. Elle ne sait pas ce qu'est le juste en soi et ne saurait l'exposer (1). L'enseignement scientifique du bien loin de constituer « *la promesse illusoire de Protagoras* » est donc de la plus haute importance. Platon en fera la véritable base de l'ordre social : par l'éducation chaque citoyen apprendra à connaître, à aimer et à accomplir ses devoirs. S'il est vrai que la véritable puissance s'identifie pleinement avec la perfection morale et que l'individu ne puisse parvenir à la félicité qu'en obéissant aux lois de sa nature ou, ce qui revient au

(1) *Rép.*, VI, édit. Espinas, p. 164. *Gorgias*, c. XIX, *in fine*.

même, en rendant son âme conforme à l'Idée du Bien, n'est-ce pas une des conditions les plus certaines du bonheur que d'être dirigé par un de ces chefs, interprètes de la voix de Dieu, qui savent conduire l'homme à cette paix de l'âme où le bonheur et la vertu se confondent!

Nous avons par là même esquissé la théorie des vertus privées qui font l'objet d'une métaphore célèbre de la *République*. La sensibilité et les désirs qui l'accompagnent tant bons que mauvais sont comparés à un monstre qui aurait un grand nombre de têtes. La volonté, avec l'énergie qui lui est propre, est comme un lion tout prêt à la lutte. La raison qui nous distingue des autres êtres est la partie la plus vraiment humaine de notre nature, en même temps qu'elle en est la plus divine, puisque c'est l'homme même qui renferme en soi l'image de Dieu ou des Idées (1). Réunissez par l'imagination ces trois sortes d'êtres : cette nature complexe sera le symbole de notre nature à la fois bestiale et divine, de notre âme avec ses diverses facultés, les unes voisines de la brute les autres de Dieu, les premières faites pour être assujetties aux secondes qui les domptent. L'homme qui donne à la raison tout empire sur lui-même, mènera la vie la plus heureuse et la paix intérieure régnera souverainement dans son âme : il est dès lors vertueux et juste. Lorsque l'âme marche à la suite de la raison et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, Platon dit que chacune de ses parties se tient dans la borne du devoir et de la justice. Que si la raison et la volonté viennent à cesser d'exercer leur empire, le monstre aux mille têtes se livre à la brutalité, la discorde est en nous, et cette guerre intime nous rend malheureux. La vertu est la santé, la

(1) *Phèdre*, 9, 51. 1er *Alcibiade*, 114-120. *Timée*, 235, et surtout *République*, II, 83-85 et IX, 227-230. « Imaginons-nous que chacun des êtres de notre espèce est une machine animée sortie de la main des Dieux. Les passions que nous ressentons sont autant de fils ou de cordes qui nous tirent en sens contraire les unes des autres, et nous font faire des actions dont la différence constitue le vice et la vertu. La réflexion nous dit qu'il ne faut obéir qu'à une de ces impulsions, et, en y restant fidèles, résister à toutes les autres. C'est le fil d'or, le fil sacré de la raison qui est la loi commune des Etats comme des individus. Et la droite raison, c'est la voix de Dieu qui nous parle intérieurement ». *Lois*, I, 54.

beauté, la bonne disposition de l'âme et de ses fonctions, le vice, au contraire, en est la maladie, la difformité et la faiblesse (1). La justice naît de cet équilibre des divers éléments de la constitution humaine, elle a sa cause dans la concorde parfaite de nos facultés. S'il est vrai que la Providence ait assigné à chaque âme la place qui lui convient d'après ses qualités distinctives, la justice consistera pour elle à accomplir sa fonction « τὰ ἑαυτου πράττειν », sa vertu propre, οἰκεῖαν ἀρετήν (2). Produire la justice, c'est établir entre les différentes parties de l'âme la subordination que la nature a voulu y mettre; produire l'injustice, c'est donner à une de ces parties un empire qui est contre nature. Nous ne devons jamais agir qu'après nous être parfaitement rendus maîtres de nous-mêmes en rendant à chaque chose la sphère d'action qui lui est due, par la détermination de leur ordre et de leur correspondance respectives. Le juste est pour ainsi dire, et je me résume, le lien harmonique qui groupe et coordonne, en un ensemble bien réglé et bien concerté, toutes les vertus privées, toutes les facultés, de telle manière que chacune trouve sa satisfaction particulière (τὸ προσῆκον), sans contrarier les autres (3), et qu'elles puissent facilement, sous la direction de la raison, réaliser le bien suprême qui

---

(1) *Phèdre*, 91. « Ἡ ἀρετὴ τελειοτής ἐστί τῆς φύσεως ἑκάστου ». *Rép.*, IX. Cf. *ibid.*, I, 350, *c.* « Ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὢν ἀγαθός τε καὶ σοφός, ὁ δὲ ἄδικος ἀμαθής τε καὶ κακός » Voyez aussi 353, *d.*

(2) Δικαιοσύνη ὁμόνια τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα *(justitia animi et in se ipso concordia et in ipsius animi partibus inter se et secum ordinis conservatio)*. *Defin.*, p. 411, d. Voigt, p. 110.

(3) Τὴν δικαιοσύνην ἐμποιεῖν, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων · τὸ δὲ ἀδικίαν, παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλ' ὑπ' ἄλλου *(justitiam præstare animi partes secundum naturam in ordinem digerere, ut imperent atque invicem pareant ; injustiam vero, ut contra naturam aliud alii imperet atque pareat)*. *Ibid.*, 444, d. *Lois*, IX, p. 863, c. 864, c. Ritter, II, 357, dit très bien que l'idée de justice n'est pas rapportée par Platon à une manière d'agir extérieure, mais qu'elle implique pour lui dans ■ chaque homme en particulier une proportionnalité interne de son développement, en vertu de laquelle chaque faculté de l'âme remplit sa fin, évitant de faire autre chose, en sorte qu'il s'établit ainsi un ordre parfait dans l'âme (*Rép.*, IV, 443 précité).

est la ressemblance avec la divinité. Un passage du *Gorgias* non moins précis que celui de la *République* nous permet de rattacher cette idée de l'ordre de la santé physique aussi bien que morale à celle de l'ordre général de l'univers (1).

Ainsi ramenée à sa source intime dans l'âme humaine, la justice, vertu individuelle jusqu'ici, se transforme en vertu sociale par un simple changement de point de vue. L'ordre intérieur va se réfléter dans l'ordre extérieur. Si l'homme juste est capable de vivre en harmonie constante avec lui-même et avec ses semblables, l'accord intime des facultés de chaque âme est seule susceptible de rendre possible l'accord plus général des âmes entre elles (2). Les vertus ne sont pas isolées, mais solidaires. Elles n'ont pas, si l'on veut, un caractère personnel, puisque leur objet est le bien en soi. Se rendre vertueux, ce n'est pas seulement poursuivre sa perfection propre et le bien relatif à sa nature déterminée (οἰκεῖον ἔργον) : c'est se proposer pour fin la fin universelle et mêler son activité au concert harmonieux des activités raisonnables. Aussi dans la politique platonicienne qui n'est suivant l'expression consacrée qu'un agrandissement de l'éthique du grand philosophe, verrons-nous correspondre à la théorie des facultés et des vertus privées, une psychologie analogue de l'Etat. L'Etat et l'individu ont une nature et une destinée analogues, ils ne diffèrent que par les proportions. Formé par le concours des individus, le premier est plus général et contient dès lors plus de réalité et de perfection. « Un Etat est plus grand qu'un homme, est-il dit dans la *République*, la justice doit s'y montrer en caractères plus grands et plus lisibles ». Platon en conclura comme Aristote que l'individu doit dépendre étroitement de la cité dont il emprunte l'appui. Mais si l'homme est né pour vivre en société, on peut facilement découvrir dans la loi même de sa nature, le principe et le fondement de l'ordre social. Réduit à ses propres forces, il se sent un être incomplet. Incapable de se suffire à lui-même, le fort a besoin du faible, le grand

(1) Voir aussi *Timée*, t. XII, p. 34, t. Cousin.
(2) Fouillée, *l. cit.*, p. 442. Comp. Ritter, t. II, p. 358.

du petit, le laboureur du tisserand, et *vice-versa*. L'imperfection inhérente à la nature humaine en général, l'absence d'une culture complète dans chaque individu pris à part, la multiplicité des besoins, enfin, ont porté les hommes à s'entr'aider : l'on a donné à cette organisation le nom d'Etat (1). L'union naît de cette interdépendance réciproque : l'assistance mutuelle en rapprochant tout, multiplie les forces. Créons donc un Etat par la pensée, se demande Platon, voyons comment il pourvoira à ses besoins. On se souvient de la belle allégorie de la *République*. Tous les citoyens sont fils de la terre qu'ils habitent, elle est leur mère et leur nourrice commune. Ils sont tous frères, mais le Dieu qui les a formés a fait entrer l'or dans la composition de ceux qui sont propres à gouverner les autres, aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé l'argent dans la formation des guerriers, le fer et l'airain dans celle des mercenaires et des laboureurs (2). En style moins noble, si l'Etat n'est qu'une puissance morale dont l'intelligence conçoit des résolutions qu'elle adopte ou rejette après en avoir délibéré, dont la volonté se détermine et agit librement dans tel ou tel sens, les éléments de la cité seront représentés, comme tout le monde sait, par trois ordres de citoyens, les magistrats, les guerriers et les citoyens. La diversité des occupations et l'inégalité naturelle des conditions, ne produiront jamais de perturbation parce que les désirs et les passions de la multitude qui représente la partie inférieure de la société, seront réglés et modérés par la prudence et les volontés du petit nombre, composé des sages. Les règles fondamentales qui présideront à la constitution de la République, sont peut nombreuses. Depuis la classe la plus basse jusqu'à la plus élevée, il est des vertus que le législateur exige des uns et des autres, la tempérance, la probité et la justice. Si la sagesse (νόησις) convient aux magistrats et la force (θύμος) aux guerriers. la justice convient à tous, elle naît de cette alternance harmonieuse du commandement et de l'obéissance. Chaque citoyen

---

(1) *Rép.*, II, p. 369, *b*. Γίγνεται τοίνυν ἦν δ'ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής.

(2) *Ibid.*, III, p. 415.

s'attache exclusivement à l'emploi qui lui aura été départi (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν) (1); il ne saurait en sortir *ad libitum* sans priver sa patrie du tribut qui lui revient. Exiger que celui qui était né pour être charpentier ou cordonnier ou artisan s'occupât de son métier sans faire autre chose, c'était, dit Platon, tracer l'image de la justice. Et il ajoute — si risquées que puissent paraître ces métaphores — que l'Etat réalisera sa perfection intégrale, comme l'individu lui-même, lorsque la raison gouvernera son âme nourrie par la science et la vérité, qu'il sera tout au moins énergique lorsque la volonté dominera ses passions et exécutera les commandements de la raison, qu'il fera montre de tempérance lorsque ses passions et sa volonté, d'accord en cela avec l'intelligence, ne prétendront point disputer la suprématie à la raison, qu'il méritera bien de la justice enfin, lorsque chaque partie de lui-même occupera le rang que lui a fixé sa nature (2).

La forme politique la plus parfaite comporte l'unité et l'harmonie la plus pure. C'est le gouvernement où le meilleur en l'homme exerce la souveraineté, soit par un seul — la monarchie, soit par plusieurs, nous venons de nommer l'aristocratie. Toutes les autres formes politiques sont défectueuses, quoique inégalement, car l'unité est le mieux et le mieux est unique. Ainsi dans cette forme politique intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie qu'on

---

(1) *Rép.*. IV, 443, *d*, *e*, *ibid.*, II, p. 370, *d*. « Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ ». Cf. *Gorgias*, p. 507, b. « Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια κ.τ.λ. »

(2) *Rép.*, IV, p. 427, c. sq. et 435, b. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ch. *IX*. « Ce qu'on appelle union, dans un corps politique, est une chose très équivoque; le vrai est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concourent au bien général de la société; comme des dissonnances, dans la musique, concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un Etat où on ne croit voir que du trouble; c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes, et les réactions des autres ». Montesquieu semble avoir emprunté cette comparaison à un passage de la *République* de Cicéron (II, XLII).

appelle la timocratie, l'ambition et la brigue dominent, la raison n'y est pas étouffée, mais le θυμός tend à prendre le pas sur elle. Fils d'un homme de bien et d'une mère ambitieuse, l'homme timocratique prend entre le parti de la raison et celui des appétits vulgaires un certain milieu et livre le gouvernement de son âme au principe intermédiaire (τὸ θυμοειδές). Les formes politiques ne sont pas tombées du ciel toutes faites, elles correspondent à autant de caractères moraux d'où elles découlent (1). Les mœurs et le caractère d'une société se retrouvent dans chacun des citoyens qui la constituent, car c'est de l'individu qu'ils ont passé dans la république (2). Nous avions raison de dire que la justice se montre sous les mêmes traits dans l'Etat et dans l'individu, et que l'ordre public n'est que l'expression de l'ordre moral qui règne en notre conscience. La morale ne se borne pas à régler les actions des individus, à marquer le but vers lequel leur vie doit se diriger : elle assigne la fin de la société toute entière. Il ne suffit point que les institutions sociales ne soient pas en contradiction avec elle ; il faut qu'elles correspondent d'une manière absolue à l'idéal moral, elles n'ont pour objet que de le réaliser au sein de l'humanité. La même loi gouverne l'état social et le cœur de l'homme ; les mêmes vices sont nécessaires à l'un et à l'autre et peuvent les corrompre tous deux. Leur félicité commune se fonde sur les mêmes principes qui se nomment : sagesse, modération, force, justice, ces quatre éléments fondamentaux de la vertu et du souverain bien. Tout est perdu dans la société, d'après Platon, lorsque les places qui étaient respectivement assignées aux individus en raison de leurs vertus particulières viennent à être bouleversées et confondues et que des états tendent à se constituer dans l'Etat. La République s'appauvrit et souffre dans toutes ses parties. Ceux qui sont cause du mal pâtissent du reste autant qu'elle, car ils sont froissés dans leur impuissance, honteux de leur insuccès, troublés par la jalousie, par les remords et tourmentés de regrets qu'ils n'osent

(1) *Rép.*, VIII, *passim.*
(2) *Ibid.*, 436, *a, b.*

s'avouer (1). Que chaque chose soit donc à sa place dans l'ensemble en vue de l'unité totale et fondamentale, «μία ἔστω πόλις». Renan traduit exactement la pensée de Platon quand il écrit : «L'humanité n'existerait pas comme unité, si elle était formée d'unités parfaitement égales et sans rapport de subordination entre elles. L'unité n'existe qu'à condition que des fonctions diverses concourent à une même fin ; elle suppose la hiérarchie des parties» (2). La séparation rigoureuse des pouvoirs est la condition *sine qua non* de l'ordre et de la justice. Bien avant Aristote et le stoïcisme, Platon voit dans la justice *cette volonté constante et perpétuelle de restituer à chacun son droit*, dont parle le jurisconsulte romain. Faire l'égale répartition des droits et des devoirs en tenant compte de la valeur des personnes et des choses, donner à tous la place qui revient à leur mérite respectif, telle est proprement la justice (3), la plus haute vertu sociale puisqu elle engendre et conserve toutes les autres, formant pour ainsi dire le centre vers lequel nous les voyons converger. Toute vertu se ramène à la justice et il n'en est pas une qui ne puisse servir au bien public.

Mais c'est précisément dans l'intérêt général que Platon apporte un tempérament notable à la règle qu'il vient d'établir sur la division des citoyens. Les trois classes de la cité platonicienne ne constituent pas autant de castes infranchissables comme chez les Hindous (4). Sous les mêmes allégories, l'auteur de la *République* le dit expressément. « Bien que par une transmission naturelle les enfants doivent d'ordinaire ressembler à leurs pères, il pourra se faire qu'un citoyen de la race d'or mette au monde un fils de la race d'argent et inversement. Dieu recommande aux magistrats de veiller au métal dont est formée l'âme de

(1) Hatzfeld, *La morale de Platon dans ses rapports avec la politique* p. 56.

(2) *L'Avenir de la science*, p. 387.

(3) Εξις διανεμητική τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ (*Justitia habitus suum cuique tribuens*), *Defin.*, p. 411, *d.* τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσι (*justa et pia omnibus recta tribuere*). *Polit.*, p. 301, d. Comp. Aristote, *Gr. mor.* I, 34, 10.

(4) Voy. cependant *Républ.*, V, p. 467. VIII, p. 546.

chaque enfant. Trouveront-ils chez leurs propres fils quelque mélange de fer ou d'airain, ils devront les abandonner à l'emploi qui leur revient d'après leur vertu : ces individus perpétueront le caractère et les différences propres de la classe d'où ils sont sortis. Remarqueront-ils au contraire que certains enfants ont été favorisés par la nature, il les élèveront à la condition de guerriers aussi bien qu'à celle de magistrats » (1). A l'aristocratie héréditaire Platon préfère l'aristocratie du génie ou des lumières. Il semble penser en d'autres termes, comme Leibnitz, que celui qui a en ses mains l'éducation, peut changer la face du monde. L'éducation grandira les natures bien douées à quelque classe que les citoyens appartiennent. Les philosophes fondateurs de la République ne prétendent pas au monopole de la sagesse. Ils savent les premiers qu'il est donné à tous de l'acquérir puisque, comme nous l'avons déjà dit, l'œuvre de l'intelligence se réduit à découvrir peu à peu les rapports cachés qui unissent une idée jusqu'alors inconnue avec les idées qu'elle possédait par avance (2). La carrière est ouverte à tous. Sans doute les meilleurs coureurs constitueront toujours le petit nombre. Il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus (3). Dans la pratique une

---

(1) Voir *Rép.* III, p. 415, *a* ; IV, p. 423, *c*, V., p. 459, *a*.

(2) Dans ce sens un philosophe chrétien du IIe siècle, Clément d'Alexandrie soutiendra contre certaines sectes hérétiques que la *gnose* (science, sagesse) n'est pas une prérogative naturelle ; on ne naît pas gnostique, on le devient, ce qui fait le sage, ce n'est pas une supériorité native, c'est la discipline et l'éducation, I, *Stromat.*, 34 « οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται ». Signalons en passant à ce propos un autre texte intéressant du même auteur sur l'ἐξομοίωσις τῷ Θεῷ, in *Stromat.*, VI, 104. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, p. 264 (*Bibl. des Hautes Etudes, sect. des sc. relig.*, 12e fascicule).

(3) Renan, *Et. d'hist. relig.*, préface, p. XVII, XVIII : « L'élévation intellectuelle sera toujours le fait d'un petit nombre. La science n'est pas faite pour tous ; mais nul n'est pour cela exclu de l'idéal...Tout homme a son droit à l'idéal ; mais ce serait mentir à l'évidence de prétendre que tous peuvent également participer au culte des parfaits ». L'idéation, dit à son tour M. Izoulet, n'est pas la fonction de tous les individus qui composent la société, mais seulement des individus spécialisés qui formeront la *tête future* de l'animal politique, le jour stable, l'astre fixe. « Toutefois, il faut en convenir, la cité humaine a pour loi,

petite élite reste seule capable, en fin de compte, d'atteindre par la contemplation aux Idées éternelles. Mais s'il est vrai que toute connaissance dépende de quelques vérités innées et essentielles, exemplaires immuables et nécessaires qui existent dans la pensée divine, la loi universelle et absolue, type et fondement de toutes les autres, est gravée dans tous les cœurs d'une manière indélébile. La loi non écrite, qui n'est autre que l'Idée même du juste, source de toute réalité et de toute intelligibilité, ne se révèle pas seulement à notre conscience, elle s'impose à notre volonté : sans ce principe de stabilité et de certitude, la justice humaine n'existerait pas. Aussi nos lois positives proclament-elles et reconnaissent-elles un droit naturel antérieur et supérieur à leurs prescriptions et dont toute leur puissance est empruntée. La Justice suprême rendra à chacun ce qui lui est dû selon la vérité des choses, non d'après de trompeuses apparences. Permanente, invariable et éternelle, elle puise sa force en elle-même, puisqu'elle exprime et reflète la perfection infinie de l'Etre suprême. Lorsque Platon demande que l'orateur soit savant dans la justice (ἐπιστήμονα τοῦ δίκαιου) il ne parle pas de la notion du juste telle qu'elle dérive des connaissances positives que l'on acquiert par l'étude des lois. Platon ne donne le nom de science, ἐπιστήμη, qu'à ce savoir supérieur susceptible de remonter aux idées ou aux principes afin d'y rattacher les jugements et les raisonnements particuliers (1). Les sociétés humaines, dit un brillant interprète de la pensée platonicienne, Royer-Collard, naissent, vivent et meurent sur la terre.

en somme, non la *hiérarchie fermée*, mais la *hiérarchie ouverte*. De l'élite, des individus frappés de déchéance, retombent dans la foule. Et inversement, de la foule, des individus « doués » se dégagent, et s'élèvent jusqu'à l'élite. C'est ce double courant inverse qui maintient la santé et la vigueur du corps social. Dans la mesure où il est entravé ou favorisé, la cité décline ou prospère. L'ascension des « capacités », la « *carrière ouverte aux talents* », la hiérarchie mouvante, l'aristocratie de choix, etc., etc. : toutes ces formules traduisent le même vœu social, qui n'est autre chose au fond que l'instinct de conservation de l'animal politique. La foule n'a donc pas à regarder d'en bas l'élite, rageusement ; l'effort qui conduit aux cimes est rude ; mais la voie est libre ». (*La cité moderne et la métaphysique de la sociologie*, p. 122).

(1) VIe livre de la *Républ.*, *passim*. Voyez encore *Théétète*.

Là s'accomplissent leurs destinées, là se termine leur justice imparfaite et fautive qui n'est fondée que sur le besoin et le droit qu'elles ont de se conserver. Mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, ces hautes facultés par lesquelles il s'élève à Dieu, à une vie future, à des biens inconnus dans un monde invisible. Oui, dit Platon, il y a quelque chose de supérieur à la justice (τί μεῖζον δικαιοσύνης) qui préside à la conclusion de nos conventions passagères et à l'élaboration des lois dictées par les hommes. Que sont ces lois positives sinon une faible esquisse (ὑπογραφή), vague reflet de la justice en soi que seuls les philosophes et leurs élèves peuvent atteindre à travers des imitations successives ? (1).

Pâles copies des modèles éternels que nous présentent les *Idées*, ce ne sont que des formules où l'on cherche à réaliser le moins imparfaitement possible ce que demande la justice dans telles circonstances données. Œuvre des hommes qui passent et qui doutent, les lois écrites ne peuvent tirer d'elles-mêmes une force capable, en même temps que de commander, d'éclairer et de déterminer les volontés incertaines. Leurs dispositions conçues d'une manière générale et abstraite ne s'adressent qu'à la raison, elles laissent le cœur froid et indifférent. C'est peu de promulguer une loi, d'en prescrire l'obéissance, il faudrait que le législateur fit comprendre à tous que la loi est bonne, juste et vraie ; il faudrait aussi qu'il la fit aimer comme la sauvegarde et la tutelle du pays (2).

---

(1) Voyez *Phèdre*, p. 277, *d*. *Polit*., p. 300, *c*.

(2) *Lois*, IV, 722, *d*, *e*. « Les législateurs ont deux moyens pour faire observer les lois, la persuasion et la force ; ils n'emploient jamais que le dernier envers la multitude ignorante. Ils ne savent ce que c'est que de tempérer la force par la persuasion ; et la force est le seul ressort qu'ils font jouer... La formule de loi, que nous avons appelée double, contient, à la bien prendre, deux choses très distinctes : la loi, et le prélude de la loi. L'intimation tyrannique, que nous avons comparée aux ordonnances des esclaves qui exercent la médecine, est, à proprement parler, la loi pure ; ce qui la précède et qui est destiné à produire la persuasion dans les esprits, la produit en effet, et est, à l'égard de la loi, ce que l'exorde est au discours. Car le but du législateur dans ce préambule, où il essaie de persuader, est de disposer celui auquel la loi s'adresse à recevoir,

Mais la plupart des gouvernants y pensent-ils ordinairement? Platon est un peu de l'avis de Rousseau : « Je vois force faiseurs de lois, mais peu de législateurs » (1). Sa théorie se rapproche surtout de celle qui est soutenue par le sophiste Glaucon Les lois positives ne sont que des expédients, des mesures de sûreté plus ou moins convenablement appropriées à leur but et destinées à rétablir l'ordre dans l'âme de l'individu en le forçant de se conformer dans ses actes à la volonté du bien. La loi, dit M. Fouillée, supplée à l'absence de science et vient au secours de l'opinion vraie. C'est le cas de citer, malgré sa longueur, ce passage si suggestif du traité des *Lois:* « Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois et de s'y assujettir, sans quoi ils ne différeraient en rien des bêtes les plus farouches. La raison en est que l'homme, sortant des mains de la nature, n'a point assez de lumière pour connaître ce qui est avantageux à ses semblables vivant en société, ni assez d'empire sur lui-même et de bonne volonté pour faire toujours ce qu'il a reconnu comme tel.... Cependant si jamais quelque individu, par une destinée merveilleuse, naissait capable de réaliser ces deux conditions, il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire, parce qu'aucune loi, aucun arrangement n'est préférable à la science (ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων) et qu'il

---

avec bienveillance et avec docilité l'intimation, qui est la loi. » Cicéron dit au second livre des *Lois* que Platon a emprunté à Zaleucos, législateur des Locriens, et à Charondas, législateur des Thuriens, cette idée de mettre à la tête de chaque loi un préambule qui en indique les raisons et en montre la sagesse... « Id mihi credo esse faciendum, ut priusquam ipsam legem recitem, de ejus legis laude dicam... Quos (Zal. et Ch.) imitatus Plato videlicet hoc quoque legis putavit esse, persuadere aliquid, non omnia vi ac minis cogere » (II, VI). Sur les préambules des lois ou déclaration des devoirs de Zal. et de Char. (προοίμια νόμων) voyez Stobée, *Floril.*, II, p. 163-166, 180-184, *Meineke*.

(1) Voyez *Gorgias*, p. 517, *b* et suiv., où il parle de ces hommes d'Etat qui sont moins des guides que des serviteurs habiles du peuple. Un des interlocuteurs du dialogue célèbre du *Politique* appelé à définir le rôle du roi de la génération actuelle s'oublie à décrire le pasteur de la race humaine primitive, un dieu et non un mortel. « Mais elle est trop grande pour un roi, lui réplique-t-on, cette image du divin pasteur et les politiques de nos jours ressemblent bien plus par leur nature à ceux qu'ils gouvernent, comme ils s'en rapprochent davantage par leur instruction et leur éducation ». *Polit.*, 274, *b*.

n'est point dans l'ordre que l'intelligence soit sujette ou esclave de quoi que ce soit, étant faite pour commander à tous lorsqu'elle est appuyée, sur la vérité et entièrement libre comme le comporte sa nature (οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν) »(1).

Si nous comprenons bien la pensée de Platon, la loi ne serait donc qu'un pis aller digne de rentrer dans cette catégorie des moyens termes correspondants à cette sagesse intermédiaire dont nous parlions plus haut qui borne son effort à parfaire la tâche que la nature n'a fait qu'ébaucher. Elle est un frein nécessaire pour ceux qui n'ont pas joui des bienfaits de l'éducation. L'homme est un animal difficile à manier (δύσκολόν ἐστι τὸ θρέμμα ἄνθρωπος) dit le grand philosophe en essayant de justifier l'un des principaux fondements des institutions sociales de l'antiquité, nous voulons parler de l'esclavage. Les lois peuvent suffire aux esclaves dans l'âme desquels la contrainte et l'obéissance passive se sont substituées au sentiment du devoir. Mais cette classe de personnes mise à part, la règle doit être différente pour l'ensemble des individus qui auront reçu l'enseignement intégral de la cité idéale (2). Ceux-ci ayant

(1) *Lois*, IX, 875, *a*.

(2) On lira j'espère avec intérêt après ces développements sur la *légalité* et la *moralité* dans la philosophie platonicienne ce beau passage de Bossuet (Sermon pour le IVe dimanche de l'Avent, *Sur la véritable conversion*. « Aimez purement, aimez saintement, aimez constamment, et vous serez droits. Si vous craignez seulement les menaces de la loi, sans aimer sa vérité et sa justice, quoique vous ne rompiez pas ouvertement, vous n'êtes pas d'accord avec elle dans le fond du cœur.... La loi menace, elle est redoutable : vous, à ses menaces, vous donnez la crainte. Que faites-vous pour son équité ? L'aimez-vous, ne l'aimez-vous pas ? La regardez-vous avec plaisir ou avec une secrète aversion, ou avec froideur et indifférence ? Que sont devenus vos premiers désirs, vos premières inclinations ? La crainte n'arrache pas un désir, elle en empêche l'effet, elle l'empêche de se montrer, de lever la tête ; elle coupe les branches, mais non la racine. Elle contraint, elle bride, elle étouffe, elle supprime ; mais elle ne change pas. Le fond du désir demeure ; je ne sais quoi qui voudrait, ou que la loi ne fût pas, ou qu'elle ne fût pas si droite, ni si rude, ni si précise, ou que celui qui l'a établie fut moins fort ou moins clairvoyant. Mais cette intention ne se montre pas. Vous n'entendez donc pas quel secret venin coule dans les branches, quand la racine de l'intention n'est pas ôtée, quand le fond de la volonté n'est pas changé ? »

devant les yeux un modèle immuable auquel ils peuvent rapporter les objets de l'opinion, sont presque capables de légiférer sur le bien et le juste, car ils aiment naturellement la vérité et possèdent en puissance toutes les vertus. Cette interprétation nous est confirmée par quelques lignes bien caractéristiques de la *République*. « N'est-ce pas le fait d'une mauvaise éducation — relève l'interprète ordinaire de la pensée de Platon — que le besoin de médecins et de juges habiles,non seulement pour les artisans et le bas peuple, mais encore pour ceux qui se piquent d'avoir été élevés en personnes libres ? N'est-ce pas une chose honteuse et une preuve insigne d'ignorance que d'être forcé d'avoir recours à une justice d'emprunt, faute d'être juste envers soi-même et d'établir les autres maîtres et juges de son droit » (1).

Aussi lorsque l'Etat est complètement institué sur le fondement de cette éducation minutieuse dont le programme remplit les premiers livres de la *République*, Platon croit-il inutile de lui donner des lois. Lois civiles, criminelles, organisation judiciaire, procédure, lois douanières, tout cela est sans doute nécessaire. Mais est-il besoin d'édicter à l'avance des prescriptions sur tous ces sujets ? D'honnêtes gens trouveront sans peine tous les règlements qu'ils pourront juger à propos de faire » (2). Ils le feront aisément, s'ils restent fidèles à la constitution de l'Etat qui tire toute son autorité — faut-il le répéter — de la valeur des citoyens qui la composent, de l'étroite fraternité de tous ses membres

---

(1) Cf. Sénèque, *De beneficiis*, III, XV : « Utinam quidem persuadere possemus, ut pecunias creditas tantum a volentibus acciperent! utinam nulla stipulatio emtorem venditori obligaret ! nec pacta conventaque impressis signis custodirentur ! fides potius illa servaret, et æquum colens animus ! *Sed necessaria optimis prætulerint, et cogere fidem, quam spectare, malunt...* O turpem humano generi fraudis ac nequitiæ confessionem ! annulis nostris plus, quam animis creditur ».

(2) *Républ.*, IV, p. 427, *c*. Seulement et conformément au principe suivant lequel chaque citoyen et chaque ordre doivent se maintenir dans leur rôle, Platon aura à cœur de prévenir par des dispositions expresses toutes les causes possibles de changement dans l'Etat. C'est ainsi qu'il fera des lois contre l'opulence et la pauvreté, contre l'extension des limites de l'Etat au-delà des bornes qui en compromettraient l'unité, contre toute espèce d'innovation dans l'éducation.

L'Etat, l'éducation par l'Etat, tel est le premier et le dernier mot de la philosophie platonicienne. L'organisation de la cité passe avant les droits des citoyens. Au reste n'est-il pas plus exact de parler ici des devoirs exigés de chaque individu ? Si Platon avait été appelé à définir le citoyen, dit très justement M. Duprat, il l'aurait nécessairement fait ainsi : l'instrument vivant d'une organisation politique (1). Les droits quelconques des individus doivent être déterminés et dominés par le but social, et s'il le faut sacrifiés à ce but souverain. L'état d'unité et d'harmonie de la cité constitue par excellence la forme la plus parfaite, l'expression la plus véritable de la justice. Là où règne l'opposition, les forces se limitent et se contrarient, là où règne l'ordre de l'Idée, les forces réunies tendent au même but et avec une énergie irrésistible (2). Or dans la hiérarchie des Formes l'Idée qui correspond à la collectivité n'est-elle pas infiniment supérieure à l'individu ? « L'homme isolé n'a jamais existé. La société humaine, mère de tout idéal, est le produit direct de la volonté suprême, qui veut que le bien, le vrai, le beau, aient dans l'univers des contemplateurs » (3). La communion de tous les citoyens dans un même idéal de vérité, de beauté et de justice fait de tous les hommes une même famille (4). Politique, législation, éducation ne sont qu'un seul et même art. Les variantes nombreuses données par Platon sur ce thème ne feront jamais perdre de vue la pensée maîtresse de son œuvre. On veut quelquefois séparer soigneusement la politique idéale et absolue de la *République* à celle qui est professée

(1) *Rev. internat. de sociologie*, 1902/1. *Questions politiques d'autrefois et d'aujourd'hui. Le citoyen grec et le citoyen moderne.*

(2) Fouillée, *loc. cit.*

(3) Renan, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, p. 242.

(4) « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour ta part dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers : que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un tout, tendant au bien commun, et rapportant chaque partie au tout, et non le tout à quelqu'une des parties. Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est meilleur tout à la fois pour toi, et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle ». *Lois*, X, 904, *a*.

dans les *Lois* et qui paraît au premier abord plus conciliante et plus pratique. Il ne s'agit plus ici en effet, comme le dit M. Dareste, de construire la société humaine sur de nouveaux fondements au risque de faire violence à la nature, mais d'élever un monument de législation. Platon avait déjà répondu aux partisans de cette distinction en établissant formellement ce principe : « Que le commandement soit entre les mains d'un seul ou de plusieurs, les lois fondamentales de l'Etat demeurent immuables tant que l'on observe facilement les règles que nous venons d'établir » (1). En fait, dans deux de ses traités les plus importants, le pouvoir est remis aux mains d'un petit nombre de sages longuement formés à l'art difficile de la dialectique. D'un bout à l'autre revient la même thèse, ainsi formulée au Ve livre de la *République* : « Tant que les philosophes ne règneront pas ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas véritablement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront point unies dans un seul homme et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui se dirigent exclusivement vers l'une ou l'autre, il n'est point de remèdes aux maux des Etats, aux maux du genre humain » (2). Mais lorsque nous en serons là, en revanche, le mouvement imprimé par l'éducation entraînera tous les éléments de l'Etat vers la vérité. Que le philosophe vienne sans crainte au milieu des hommes, encore tout ému du spectacle de la justice éternelle, qu'il discute s'il le faut à leur tribunal sur des ombres et de fantômes de justice (3). Que la véritable justice règne en maîtresse absolue de

---

(1) *Rép.*, IV, 445, *e*.

(2) *Ibid.*, V, 473. « Ἐὰν μή, ἦν δ'ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ'ἑκάτερον αἱ πολλοὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ'οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει ». *Ibid.*, *init.*, VII, p. 521, *b*, et 540, *b*. *Polit.*, p. 291, *a*. Cf. *Lois*, XII, p. 965, a.

(3) *Rép.*, IX, p. 592, *a*. *Ibid.*, VI, p. 502, *e*. Νῦν δή, ὡς ἔοικε, ξυμβαίνει ἡμῖν περὶ τὰς νομοθεσίας ἄριστα μὲν εἶναι ἃ λέγομεν, εἰ γένοιτο, χαλεπὰ δὲ γενέσθαι, οὐ μέντοι ἀδύνατά γε.

l'éducation qui lui livre les esprits et les cœurs : alors chaque citoyen lui devra une règle de conduite constante, universelle et infaillible ; il y aura partout dans l'Etat comme une pente facile vers le bien ; la société tout entière y sera portée d'une manière absolue et irrésistible (1). Dans cette communauté universelle de sentiments et d'intérêts, de devoirs et de droits qu'est la cité platonicienne, le mot de particulier n'aura plus d'emploi ou de sens. Semblable à un seul homme, l'Etat se sentira intéressé au sort de chacun de ses membres et chaque membre au sort de l'Etat (2). Grâce à l'entente cordiale qui s'y trouve incessamment réalisée, les jalousies, les chicanes, les procès, les vols, les violences, les luttes entre pauvres et riches, la bassesse des uns, le libertinage, l'ambition des autres ne seront-ils pas déracinés jusque dans leur germe? La paix la plus complète assure la prospérité de cette association où chacun jouit en toute certitude, dans la juste mesure de son mérite, et selon la fonction qu'il est capable de remplir, de tout le bonheur qui y est naturellement attaché. Sans doute Platon ne se dissimule pas ce que sa *République* renferme d'irréalisable, étant donnés les rapports *actuels* des hommes entre eux, rapports au fond desquels il est toujours tenté d'apercevoir un principe de corruption morale profonde. Le plan de cet Etat n'existerait-il que dans sa pensée : ne serait-ce qu'un prototype de la République céleste sur laquelle chacun doit essayer de se régler. Quand cela serait, il faut néanmoins s'efforcer d'approcher dans la plus large mesure de sa réalisation et le grand philosophe recherche précisément les conditions sous lesquelles une telle République serait possible (3). Peu importe que cet Etat existe ou doive simplement exister un jour. Le sage ne consentira jamais à en gouverner d'autre que celui-là. Les insti-

(1) Hatzfeld, *loc. cit.*

(2) *Rép.*, V, 462, *c* (*infra*, p. 209, note 1). « Lorsque notre doigt a reçu quelque blessure, nous disons que *l'homme* a mal au doigt. Un Etat bien gouverné se rapproche de cela. Qu'il arrive à un particulier du bien ou du mal, tout l'Etat y prendra part comme s'il le ressentait lui-même ; il s'en réjouira ou s'en affligera avec lui ».

(3) *Rép.*, VII, *sub fine*.

tutions et la forme sont encore une fois choses secondaires. Platon en fait facilement bon marché : là où la justice est souveraine, tout pouvoir devient légitime. C'est dans le traité du *Politique* ou de la *Royauté* que cette thèse extrêmement hardie est développée dans toute son ampleur. Les *Dialogues philosophiques* de Renan la résumeraient peut-être assez exactement. Toute l'humanité n'est faite que pour s'épanouir en quelques personnes ; l'égalité des droits primordiaux attribués à tous les hommes est l'antipode des voies de Dieu, Dieu n'ayant pas voulu que tous vécussent au même degré la vie de l'esprit. La nature à tous les degrés a pour fin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures. Le grand nombre doit penser et jouir par procuration. Quelques-uns vivront pour tous. — Si l'on veut changer quelque chose à cet ordre, personne ne vivra (1).

La nature ne crée un peuple que pour mettre au monde cinq ou six individus qui sont les vrais représentants de l'espèce humaine. Cette différence et cette inégalité sont les conditions préalables et nécessaires de tout droit. Dans ce sens, le droit pourrait se définir une création sociale, une forme de vie en commun produite par la rencontre de groupes sociaux hétérogènes et inégaux en puissance.

Au IV[e] livre des *Lois*, l'Athénien propose que la constitution à promulguer tire son nom du dieu qui est le vrai maître des hommes faisant usage de leur raison. Et il développe sa pensée dans ce mythe bien connu : « On raconte que du temps de

---

(1) Entre mille exemples, cf. sur ce dédain de la foule, des πολλοὶ *Protagoras*, A-37. « Le grand nombre pour ainsi dire n'a pas de sentiments ni d'opinions propres », et *Criton*, c. 44 : « Que nous importe l'opinion du grand nombre » ? Renan, *La Réforme int. et mor.*, p. 47 : « Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent ; c'est une âme, une conscience, une résultante vivante. Cette âme peut résider en un fort petit nombre d'hommes ; il vaudrait mieux que tous pussent y participer ; mais ce qui est indispensable, c'est que par la sélection gouvernementale, se forme une tête qui veille et pense pendant que le reste du pays ne pense pas et ne sent guère. » Ainsi pour Herbert Spencer tous les arrangements qui tendent à supprimer toute différence entre le supérieur et l'inférieur sont des arrangements absolument opposés aux degrés de l'organisation et à l'avènement d'une vie plus haute ».

Kronos, il y eut un règne, une administration parfaite dont le meilleur gouvernement d'aujourd'hui n'est qu'une imitation .... Reconnaissant que nul homme n'était capable de commander à ses semblables avec une autorité absolue, sans tomber dans la licence et l'injustice, ce dieu plein de bonté, établit dans les villes pour chefs et pour rois, non des hommes, mais des intelligences d'une nature plus exquise et plus divine que la nôtre, qui firent régner la paix, la pudeur, la liberté, la justice, et assurèrent au monde des jours heureux, exempts de trouble et de discorde. Que nous enseigne ce récit ? Que notre devoir est d'approcher le plus près possible du gouvernement de Kronos, de confier la direction de notre vie publique et privée à la partie immortelle de notre être, et donnant le nom de lois aux préceptes émanés de la raison, de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des Etats » (1). La pensée maîtresse du *Politique*, déjà effleurée dans la *République*, est la suivante : L'idéal c'est que l'autorité réside non dans les lois, mais dans la personne d'un roi sage et habile. Le pouvoir d'un chef éclairé est préférable à l'autorité des lois. Aristote ne cessera de combattre cette thèse. Il est intéressant de relever les raisons que Platon en donne. La loi, d'après lui, ne peut jamais embrasser entièrement ce qu'il y a de meilleur et de plus juste pour tous à la fois. Or, les différences qui séparent les hommes et l'incessante variabilité des choses humaines, toujours en mouvement, ne permettent pas à un art, quel qu'il soit, d'établir une règle simple et unique qui convienne à tous les hommes et dans tous les temps. La loi s'applique aux individualités les plus dissemblables. Faut-il déduire de cette proposition que Platon semble ici s'élever en adversaire fermement déclaré de la codification ? La codification constituerait une œuvre fausse et arbitraire en tant qu'elle serait faite dans des

(1) *Lois*, IV, 713, *b*, 734, *b*. *Républ*, IV, 428, *e*, 429 « Toute république organisée naturellement, doit sa prudence à la science qui réside dans la plus petite partie d'elle-même ; c'est-à-dire dans ceux qui sont à sa tête et qui commandent. Et il paraît que la nature produit en plus petit nombre les hommes à qui il appartient de se mêler de cette science, qui seule entre toutes les sciences mérite le nom de *prudence* ».

vues systématiques et qu'elle méconnaîtrait le développement historique du droit. Elle empêcherait la science juridique de marcher de pair avec le siècle, immobilisant l'esprit du jurisconsulte par la fixité de ses formules et privant la législation des améliorations successives qu'y apporterait une plus large interprétation. N'est-ce pas là prêter à notre philosophe des idées bien avancées pour son époque ? Sans doute, Platon avait admirablement compris qu'un code n'est pas un assemblage fortuit de dispositions particulières, mais un ensemble dominé par des idées générales et dont les diverses parties se rattachent les unes aux autres par des rapports naturels (1). Les transformations morales ou juridiques ne se produisent pas tout d'un coup, par un caprice de l'opinion ou la brusque décision du pouvoir d'un jour. En ce sens, pensait-il, la fraternité ne se règle pas par des décrets. Toutes les réformes demeurent stériles, si elles ne correspondent à des révolutions dans les idées et dans les mœurs. Les lois seraient insuffisantes sans une préparation des idées et des mœurs à une vie sociale meilleure. Gardons-nous d'insister davantage. Nous ne saurions trop répéter que les anciens n'ont guère entrevu la notion d'une évolution historique régulière obéissant à certaines lois. Socrate définissait νόμος la découverte de la vérité. Platon, moins rationaliste, convient que si la science du droit est orientée dans ce sens, il arrive qu'en fait la loi ne réalise jamais le bien en entier, mais seulement cette partie du bien qui forme le juste. Qu'importent leurs divergences, si graves soient-elles ? Chez l'un comme chez l'autre, le droit naturel se définit ce qui est rationnellement juste et utile. Leurs préoccupations restent étrangères à tout ordre d'idées différent. Plus qu'aucun autre monument de l'antiquité, l'œuvre de l'auteur de la *République* se place aux antipodes des conclusions de la pensée moderne. Loin d'envisager les normes juridiques comme le produit essentiellement transformable d'un temps et d'une société déterminée, Platon conçoit au-dessus d'elle une vérité en soi, un absolu, puisqu'il fait de l'homme, au moins à

(1) Dareste, *Sc. du droit en Grèce*, p. 44.

certains égards, un être inviolable et sacré en quelque sorte pour Dieu lui-même. Il ramène, peut-on dire, l'ensemble de la réalité sociale à la pensée des plus sages, au lieu de rendre compte de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie intégrante, comme elle en est une expression et une fonction (1). La suite de la discussion du *Politique*, à laquelle prennent part l'étranger et le jeune Socrate, le prouve suffisamment. Au reste, c'est cette ignorance ou cet oubli du sentiment collectif des membres de la société, qui caractérisent invariablement tous les systèmes des théoriciens du droit naturel. Le plus grave reproche qui puisse être fait à Platon est là tout entier. Le grand philosophe n'a pas vu que les gouvernements n'ont aucune force en eux-mêmes parce qu'ils ne sont, pour ainsi parler, que les appareils au moyen desquels agit une certaine puissance latente, mais irrésistible, qu'on appelle l'opinion publique faite de l'ensemble des unités humaines, comprises dans le corps politique. Un pareil pouvoir existait avant la naissance des gouvernements, et c'est par lui que tous les pouvoirs sont produits. Il est de vérité banale, aujourd'hui, que le sentiment de la communauté fait toujours le fond du sentiment politique. Les organes de l'Etat n'ont pas de valeur propre, ils ne sont que des instruments et le sentiment qui les a créés en produit d'autres, lorsqu'ils ont cessé de fonctionner. Platon semble voir tout au plus dans cette conscience sociale — dont une sociologie, vraiment digne de ce nom, ne saurait trop tenir compte — la somme des opinions individuelles de chaque membre de l'Etat que l'on supposerait par hypothèse consulté dans un cas donné. L'un des interlocuteurs du *Politique* admet, par exemple, qu'un individu frappé des lacunes de la législation existante, croirait devoir donner des lois à sa patrie en soumettant toutefois ses projets de réforme à l'acceptation de chacun de ses concitoyens. Mais qui ne sait de nos jours que ce sentiment public est bien plutôt prescrit aux hommes d'une société que librement imaginé entre eux. Et cependant, avec ces analyses si pénétrantes

(1) Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, p. 207.

des différentes formes gouvernementales, Platon n'était-il pas appelé à reconnaître dans les régimes politiques l'existence d'une classe dominante ou d'une fraction quelconque disposée à prêter au gouvernement, l'appui de son influence et le concours de sa force matérielle. Qu'il s'agisse de la démocratie comme de l'état oligarchique, partout on constate que le pouvoir s'exerce conformément aux données de ce sentiment collectif. Les tyrans eux-mêmes peuvent fouler aux pieds les lois écrites et les lois naturelles, afin de n'avoir aucun maître. Ils dépendent néanmoins, en fait, d'une certaine garde dont ils se croient obligés de flatter les moindres caprices, même lorsqu'ils ne fondent pas uniquement leur autorité sur ce pouvoir (1). La libre volonté du tyran coïncide avec celle des masses. Le peuple sert qui le sert, dit Cousin. De même, le grand homme n'est que l'instrument de ceux auxquels il commande, de ceux-là mêmes qu'il a l'air d'opprimer (2). La réforme d'une société, la constitution d'un nouveau régime économique, social et politique, ne dépendent point de la volonté d'un homme; le corps social n'est pas une objet de fabrication qu'un ouvrier habile façonne de toutes pièces. Tout cela se fait, devient spontanément, en vertu des causes ethniques, géographiques, historiques, dont un très petit nombre sont modifiables par l'action d'individus isolés. Et encore les individus qui semblent exercer une action considérable sur une nation sont eux-mêmes les produits de ces influences, leur empire se fonde sur les sentiments et les croyances de la population, et fussent-ils, par un hasard, en possession de la force, leur puissance ne durerait pas une heure, s'ils n'étaient d'accord avec les passions plus ou moins inconscientes du grand nombre. Dans la société tout se fait par des individus, cela est vrai, mais rien ne se fait par des individus séparés du corps social, exerçant sur lui une action venue d'en haut et du dehors. Ainsi la volonté en chacun de nous est un produit de l'organisme qu'elle

(1) Voir comme exemple à l'appui de cette idée que les gouvernements les plus absolus reposent, en dernière analyse, sur un consentement tacite et même sur la collaboration des gouvernés : *Ann. sociol.*, 1902-1903, p. 195. Cf. d'ailleurs *Rép.*, VI, édit. Espinas, p. 181, note 1.

(2) Cité par Fouillée, *Idée moderne du droit*, p. 157.

gouverne (1). Le progrès est éminemment social ; il n'est point dû aux causes individuelles séparées ou individuelles réunies, mais bien aux masses, car c'est la société qui produit l'individu. La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, c'est au contraire la seconde qui est née de la première. L'individualité personnelle s'élabore au sein du milieu social préexistant, elle en porte nécessairement la marque (2). Il est inutile d'insister encore. D'où vient cette méconnaissance de la conscience populaire, sinon de l'ensemble de toutes ces doctrines philosophiques ?

Ici comme ailleurs, la psychologie qui sert de base au livre du *Politique*, est en parfaite concordance avec l'éthique platonicienne et cela suffirait pour lever les derniers doutes qui ont plané sur l'authenticité de ce traité. Tout à l'heure, à l'opinion dépourvue de fixité et de certitude, à la δόξα dont le contenu ne révèle que les choses qui passent, Platon opposait la science qui enseigne ce qui doit être. De même, tout entier à ses préoccupations sur le rôle de l'éducation dans l'Etat, il estime que la loi n'est pas un instrument assez souple pour permettre à l'individu de progresser dans la voie de la vertu. Si le but des institutions politiques est de diriger les hommes vers la justice, qui fait à la fois le bonheur public et le bonheur privé, le fondement unique de toute société, c'est la morale. Il faut que la raison corrige, du point de l'universel et de l'idée, l'erreur de l'opinion qui ne connaît que le particulier et le relatif. Le vrai gouvernement est celui dont l'autorité ne reposerait ni sur la volonté générale ni sur l'appareil des lois, mais sur la science. Il importe, en effet, assez peu qu'il demande aux lois écrites ou non écrites de lui prêter main forte. « Cyrus, dit Xénophon, convenait que les lois écrites peuvent contribuer à rendre meilleurs, mais il disait qu'un bon prince est une loi vivante qui observe en même temps qu'elle ordonne et punit la désobéissance » (3). Ainsi encore aux yeux de Platon l'initiative

---

(1) Espinas, *loc. cit.*, p. 188.

(2) Durkheim, *Division du travail social*, p. 310.

(3) Αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἐδόκει καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νόμους βελτίους γιγνομένους ἀνθρώπους· τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα νόμον ἀνθρώποις ἐνόμισεν,

d'un roi prescrivant à toute personne en particulier ce qui lui convient est supérieure à l'autorité des lois générales. Le x[e] livre des *Lois* parle de l'un de ces êtres commis par celui qui prend soin de toutes choses pour veiller sans cesse sur chaque individu et porter la perfection dans les derniers détails (εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι). Et pourquoi, en effet, se demande encore le *Politique*, ne changerait-il pas les lois s'il juge à propos de les rendre meilleures, même sans le consentement de la foule, même contre la volonté populaire? Celui qui dirige l'Etat a tout pouvoir sur les lois et n'est lié lui-même par aucune (1). A-t-on jamais blâmé le médecin qui, pour guérir son malade, vient à changer sa première ordonnance? Est-ce faire violence à ses concitoyens que de leur faire abandonner les lois écrites et les coutumes de leurs ancêtres pour des règlements que la science considère comme évidemment supérieurs aux anciens? C'est en tout cas une violence légitime (2). « Comme le pilote, toujours préoccupé du salut de son navire et des passagers, sauve ses compagnons de voyage en dehors de toute loi écrite et en se faisant une règle de son art; ainsi l'Etat se trouverait bien d'être remis entre les mains d'hommes qui sauraient gouverner de cette manière, en

---

ὅτι καὶ τάττειν ἱκανός ἐστι καὶ ὁρᾶν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν. *Cyrop.*, VIII, c. I, § 22 (lire après ἄρχοντα: βλέποντα oublié). Cic., *De Leg.*, III, 13: magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum.

(1) *Polit.*, 293, e, sq. Dans ce même dialogue, le jeune Socrate regrette qu'en fait « pareille à un homme opiniâtre et sans lumières, la loi ne souffre pas que personne contrevienne à sa décision ou hasarde une remarque, même s'il survenait à quelqu'un une idée nouvelle et préférable à l'ordre établi ». 294, *c*.

(2) Au VIII[e] livre des *Lois*, Platon soutient le même paradoxe: « Il est d'autres objets bien plus importants, sur lesquels il est malaisé de faire entendre raison aux citoyens: ce serait principalement à Dieu de se charger de ce soin, s'il pouvait arriver que lui-même fit ici à notre place l'office de législateur. A son défaut, peut-être aurions-nous besoin maintenant d'un homme hardi, qui, mettant la liberté et la franchise au-dessus de tout, propose avec confiance ce qu'il juge de meilleur pour le public et les particuliers, contraigne les cœurs corrompus d'observer ce qui convient et ce qui est conforme au but général du gouvernement, s'élève avec force contre les passions les plus violentes, et ne trouvant parmi les hommes personne pour le seconder, suive seul le parti de la seule raison ». *Adde*: *Républ.*, VII, *sub fine*. Cf. *Lois*, V, 258.

faisant prédominer sur les lois écrites la supériorité de leurs lumières » (1). Le législateur n'est donc pas lié par la loi qu'il a faite. Dieu ne reçoit pas la loi de cette nature sur laquelle il agit, dit un continuateur de la pensée platonicienne ; il ne prend pas conseil des circonstances, il ne prend conseil que de lui-même et de son éternelle puissance ; et *l'homme Dieu*, c'est-à-dire l'homme fait à l'image de Dieu et qui a pris Dieu pour modèle, l'homme, dis-je, doit prendre conseil en toutes choses, non pas des circonstances qui changent, mais de lui-même, de l'intérieur, c'est-à-dire de la raison, *fille de Dieu, parole divine,* et agir conformément à cette parole.

Au-dessus de la jurisprudence, il y a une science maîtresse embrassant des principes de justice antérieurs à toute législation positive, celle du vrai politique qui, sans être magistrat, commande à la jurisprudence et se sert des magistrats. En parcourant le traité de la *Royauté*, on pense facilement à l'énergique profession de foi d'un grand pape du Moyen-Age. « Dieu nous a constitué, disait Boniface VIII, pour arracher, détruire, disperser, édifier, planter, en son nom et par sa doctrine ». Cette science, Platon la compare à celle du tisserand assemblant les choses qui conviennent et rejetant celles qui ne conviennent pas, pour en faire, dans l'intérêt de l'Etat, un véritable tissu royal. Le prince de la cité idéale devra purger la société de la présence de tous les individus qui ne peuvent prendre le pli de la vertu et se former à des mœurs fortes et sages. Il attachera à la condition d'esclaves ceux qui se traînent dans l'extrême ignorance et dans l'abjection. Il composera des autres un heureux amalgame « attentif à croiser les caractères et à les tempérer par le mélange des contraires » (2). C'est au législateur qu'il appartient de faire naître dans les âmes par le bienfait d'une sage éducation, une opinion exacte et raisonnée sur le beau, le juste et le bien, et ainsi de préserver la force de dégénérer en un

(1) *Polit.*, 296, *e*.

(2) C'est toujours l'application de la doctrine suivant laquelle « l'Idée est la conciliation des contraires dans un terme parfait et réel, également éloigné des deux extrêmes (Fouillée) ».

naturel sauvage, la modération d'encourir le renom peu flatteur de sotte simplicité. Le chef-d'œuvre de la politique, comme celui de l'art, sera de réunir en un tout des éléments divers, semblables et dissemblables, de manière à en faire une seule et même puissance, une seule et même idée « μίαν τινὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ » (1). Rien n'est abandonné au hasard, tout est prévu, tout est réglé par ce maître dont les décisions sont souveraines et inflexibles, la puissance absolue, l'empire illimité. Ainsi dans la *République*, au nom de l'ordre public la suprématie incontestée de l'Etat assujettissait à ses lois tout ce que les états mal gouvernés abandonnent à la licence des volontés particulières (2). La grandeur de l'Etat se mesure à l'étendue de son autorité, à la toute-puissance avec laquelle il supprime toute résistance, toute dissidence, toute idée de diversité et d'indépendance pour les familles et pour les individus. On peut dire de cette doctrine ce qu'on a dit de la doctrine du droit canonique en général : « Elle embrasse toute l'existence matérielle et intellectuelle de la société humaine, avec une telle puissance, d'une façon si complète, qu'elle ne semble laisser place à aucun autre genre de théorie en dehors du dogme social qu'elle promulgue » (3). Que parle-t-on d'arbitraire ? En cette société construite au cordeau par les géomètres de la politique platonicienne, il faut que Dieu revienne prendre sa place au gouvernail.

---

(1) *Polit.*, 308, *c.* C. Huit, *Études sur le Politique attribué à Platon*, in *Vergé*, 1887/2, p. 622 et Teichmüller, *Neue Stud.*, II, p. 75.

(2) *Rép.*, V, 462, *d*, où il compare l'Etat ou la cité à un homme en grand ayant des pouvoirs absolus sur ses membres « Καὶ ἥτις δὴ ἐγγύτατα ἑνὸς ἀνθρώπου ἔχει » (l'Etat ressemble de près à un seul homme) et VII, *in fine*. « Les philosophes relègueront à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans ; et ayant soustrait de la sorte les enfants de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles, qui sont celles de leurs parents, ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés ci-dessus. Par ce moyen, ils établiront dans l'Etat, en peu de temps et sans peine, τάχιστα τε καὶ ῥᾷστα, le gouvernement dont nous avons parlé, et le rendront très heureux ». Espinas, *loc cit.*, p. 184.

(3) Endemann, *Nationalökonomische Grundsätze, in fine.*

Nous reprendrions encore une formule de l'*Avenir de la science*. « Tout ce qui sert à avancer Dieu est permis » (1).

(1) Je rappellerai aussi le jugement porté par Stuart Mill sur le *Système de politique positive* d'Auguste Comte. On pourrait l'appliquer à Platon : « le système le plus complet de despotisme temporel et spirituel qui soit jamais sorti d'un cerveau humain — sauf peut-être celui d'Ignace Loyola — un système dans lequel le joug de l'opinion générale, maniée par un corps organisé de professeurs et de maîtres spirituels, pèserait sur toutes les actions et, autant qu'il est possible, sur toutes les pensées de chaque membre de la communauté ». — L'enseignement du *Politique* et des *Lois* exposé plus particulièrement p. 316 et 321, est celui qu'on retrouve chez saint Thomas d'Aquin au *de Regimine principum*, I, 14 : « Le roi doit agir dans le royaume comme l'âme dans le corps, ou comme Dieu dans le monde... La puissance temporelle n'existe que par la puissance spirituelle, de même que le corps ne vit que par l'âme » — si l'on admet toutefois l'authenticité de ce traité dont le premier livre est regardé comme étant bien du grand docteur, les derniers étant d'un contemporain de Boniface VIII. — Dans sa *Monarchie universelle (De Monarchia mundi* imprimé en 1559 à Bâle), Dante examine la mission de la monarchie dans les Etats et dans le monde et la forme politique la plus propre à leur développement régulier. Après avoir établi par toutes les raisons morales et mathématiques, selon Pythagore, Platon et Aristote, la nécessité de l'unité dirèctrice ou d'une monarchie universelle, pour prévenir les conflagrations, il recherche et définit le droit dans ses trois bases indélébiles : l'ordre divin, l'ordre social, l'ordre naturel : « Chercher la source du droit dans les opérations terrestres, c'est chercher si elles ont eu lieu par la volonté divine. Le droit dirige le bien commun, et qui dirige le bien commun marche vers le but du droit. La nature, dans son œuvre ordonnatrice, règle aussi le droit et le mesure à chaque être, selon ses facultés et l'économie générale ».

CHAPITRE XII

L'école cynique. — La notion du bien chez Antisthène. — La doctrine de l'effort et de la tension de l'âme (τόνος τῆς ψυχῆς). — *Le bonheur placé dans l'accord de la vertu et de la droite raison. — Diogène. — La loi de conformité à la nature* (τὸ ζῆν κατὰ φύσιν). — *L'impassibilité du sage.*

L'école cynique nous intéresse à un double titre. Sa philosophie constitue une sorte de dégradation ou plutôt d'exagération du socratisme et peut-être aussi des méthodes sophistiques. Le chef de file de la secte avait appartenu au groupe de Gorgias et, bien qu'il ait abandonné de bonne heure son premier maître pour s'attacher passionnément à Socrate, il est impossible de ne pas faire état de cette influence. On peut caractériser le cynisme en disant qu'il ne fit que tirer les conséquences extrêmes des systèmes que nous avons précédemment exposés. Mais ce qui frappe plus particulièrement encore, à jeter un coup d'œil général sur cette doctrine, ce ne sont pas seulement ses rapports avec la philosophie de Socrate et celle des sophistes ; la manière d'Antisthène appelle immédiatement un rapprochement saisissant avec une école dont nous aurons à nous occuper plus tard, le stoïcisme. Nous verrons que les cyniques ont été les précurseurs des stoïciens et que l'on peut ~~voir~~ relever chez eux les premiers linéaments de cette théorie d'un droit idéal rationnel si chère aux hommes du Portique.

Si l'on prenait à la lettre les expressions d'un de ses biographes, Antisthène apparaîtrait comme le philosophe prudent par

excellence et incapable de verser dans des spéculations étrangères à l'éthique. Diogène Laërce lui fait dire, en effet, que la vertu n'a que faire de paroles et d'érudition et que l'on peut se passer de lire et d'écrire. Cette opinion aurait cet avantage de cadrer avec l'idée qu'on se fait généralement des tendances essentiellement pratiques de la philosophie socratique, en même temps qu'elle dénoterait chez Antisthène un disciple des sophistes, convaincu de l'impossibilité du savoir théorétique. Mais il n'y a là qu'une boutade de la part d'un philosophe extrêmement curieux, d'après ce que rapportent plusieurs auteurs de l'antiquité et qui, au témoignage du même Diogène Laërce, aurait exercé son activité dans tous les domaines de la pensée. Antisthène avait beaucoup écrit et entretenu des polémiques sur les sujets les plus divers, la logique particulièrement, les contradictions et les différentes méthodes d'investigation scientifique. De même que les sophistes Protagoras et Prodicus de Cos, par exemple, il s'était livré à des recherches grammaticales sur le langage et regardait la détermination du sens des mots comme le principe même de toute instruction. Les titres de ses ouvrages sont bien significatifs. C'est un traité sur la *Vérité* ('Αλήθεια), un autre sur la distinction de l'opinion et de la science (περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης). On remarquera par là les préoccupations d'Antisthène et sa formation philosophique. Les sophistes avaient opposé, comme nous l'avons vu, la vérité à la représentation humaine. Nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en soi, mais telles qu'elles nous apparaissent et pour autant que l'esprit les aperçoit. Tandis que Socrate et Platon regardaient les idées comme existant en dehors de l'esprit, à titre de réalités, et comme constituant, en d'autres termes, le principe de l'essence et même de la matière dans les autres êtres, Protagoras voyait dans ces mêmes idées de pures conceptions et des phénomènes de la pensée. Il semble bien qu'Antisthène n'ait pas été étranger à cette théorie (1). Un

(1) Avec cette différence toutefois que les sophistes n'admettant que la sensation, la réalité n'est à leurs yeux qu'essentiellement passagère et fugitive, tandis qu'Antisthène voit dans chaque pensée l'image d'une réalité permanente qui lui correspond. Voir Chappuis, *Antisthène*, th. lettres, Paris 1854, p. 65 (cfer *supra* notre chapitre sur les sophistes).

scholiaste d'Aristote remarquait que quelques-uns des anciens philosophes n'admettaient en aucune façon les *qualités* (τὰς ποιότητας) et soutenaient que ce qui existe, c'est seulement telle ou telle chose (1). Ainsi Antisthène discute un jour avec le maître de Socrate: « Oh Platon, disait-il, je vois bien un cheval, mais non l'essence du cheval, un homme, mais non pas l'*homméité* (ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ) » (2). N'admettre qu'une chose telle ou telle, c'est, semble-t-il, rejeter les idées générales (τὰ εἴδη, τὰ γένη). C'est bien là, très exactement, la pensée d'Antisthène. Dans son système, comme pour les sophistes, la réalité et la pensée se correspondent. A chaque idée correspond un objet, à chaque objet une idée. Les idées générales n'expriment pas, comme le dit Zeller, l'essence des choses, mais seulement la pensée de l'homme sur les choses. Et avec ses recherches sur le langage, auxquelles nous faisions allusion plus haut, Antisthène, ainsi que le remarque Aristote (3), en était arrivé à croire que tout objet est désigné par une expression qui lui est propre (τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ'ἑνός) et qu'il n'y en a qu'une seule pour chaque objet. Celui qui parle d'une même chose n'en peut parler que d'une seule manière. On ne peut affirmer que le même du même, εἷς ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος (4). Il résulte de cette théorie nominaliste de la connaissance que nous devons nous borner « au jugement qui, un et invariable comme l'essence de la chose, énonce qu'elle est elle-même, c'est-à-dire au jugement identique » (5). Il ne faut pas dire par exemple : l'homme est bon, mais l'homme est homme, le bien est bien. On ne peut pas, dès lors, se contredire et la contradiction est une

(1) *Schol. ad Arist.*, (Simplicius), p. 66, Brandis, cité par Zeller, III, 272-273.

(2) *Loc. cit.*, Zeller p. 273, note 1, remarque que cette terminologie est naturellement stoïcienne. Chappuis, p. 56. A quoi Platon répondait, comme il convient : « Tu as comme nous l'œil qui permet de voir un homme ou un cheval, mais tu n'as pas ce qu'il faut pour en contempler les essences. »

(3) Aristote, *Métaphysique*, V, 29, 1024, *b*, 33. Cf. également Platon, *Le Sophiste*, p. 268 et 269 de la traduct. Cousin (251, *b*, de l'édit. Stallbaum).

(4) Schol., *loc. cit.*

(5) Chappuis, *op. cit.*, p. 61, qui transpose ainsi une phrase de Diog. Laërce, VI, 3 « λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν » d'une énergie presque intraduisible comme tant d'autres pensées d'Antisthène.

folie. Celui qui s'en rendrait capable ferait, semble-t-il, une chose qui, de sa nature, est impossible (1). L'esprit, d'après Antisthène, est naturellement droit. Si tel individu est d'un avis contraire au nôtre, il ne faut pas le réduire au silence, mais le convaincre et l'instruire, l'amener à voir la même réalité que nous et on peut être assuré dès lors qu'il pensera ensuite comme le commun des hommes. Il n'y a pas d'erreur : l'erreur serait le néant. La vérité, au contraire, est l'expression d'un objet. Le bien est le bien, comme nous disions plus haut, parce que parfaitement un et identique à lui-même. La vertu doit être par suite la même pour tous. On voit comment les théories d'Antisthène relatives à la logique rejaillissent sur son éthique. Parti comme les sophistes d'une critique de la connaissance, il se sépare de Protagoras qui voyait dans le vrai et le faux des choses essentiellement relatives et croyait non à la vertu, mais à des vertus nées de l'opinion et des conceptions dominantes. Antisthène, au contraire, d'accord en ce moment avec Socrate — sans être arrivé par les mêmes procédés à ces conclusions — opposait à l'opinion changeante (δόξα) la certitude absolue et l'immuable science. L'essence de la vertu est éternelle et permanente. Et de même que le bien est le bien, le mal est le mal, qu'il le paraisse ou non (αἰσχρόν τό αἰσχρόν κἂν δοκῇ, κἂν μὴ δοκῇ) (2). Ainsi du principe des jugements identiques, le chef du cynisme déduisait l'unité de la vertu et l'immutabilité du bien. Cette unité réelle que, d'après Antisthène, nous sentons en nous comme une force irrésistible, nous devons la réaliser dans tous nos actes suivant le type que nous offre notre volonté (3). C'est là précisément ce qu'il admirait le plus chez Socrate, qui s'était efforcé, lui aussi, d'établir un état d'équilibre constant entre

---

(1) Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν — σχεδὸν μηδὲ ψεύδεσθαι, Arist., *loc. cit.* Cf. Zeller, III, 274, note 2. Voir également Levêque, *Journ. des Savants*, 1886, p. 480 sqq. et Tennemann, II, p. 98.

(2) Cf. *supra*, p. 166.

(3) Ritter, t. II, p. 93 et sq. remarque que la tendance d'Antisthène étant d'aller du particulier au particulier, tout effort scientifique qui n'a pas trait à l'activité extérieure de l'homme, est peine perdue.

l'activité intellectuelle et la force morale (1). Mais ici le disciple qui n'avait pas emprunté directement cette proposition à son maître, ainsi qu'on l'a pu voir, donna à sa doctrine un caractère particulièrement original. La morale d'Antisthène est celle de l'effort ou de la tension de l'âme (τόνος τῆς ψυχῆς). Il faut, disait-il, faire de ses pensées un boulevard imprenable (2). La prudence est la plus sûre de toutes les murailles. Elle ne peut ni crouler ni être livrée par la trahison (3). Toute notre dignité est dans la pensée ou plutôt dans l'exercice de la pensée (ἐνέργεια). Il avait reçu de Socrate cette maxime que la vertu s'apprend : aussi bien n'est-il pas de notion qui réapparaisse plus souvent dans les fragments qui nous sont parvenus de lui et qu'il ait autant creusée que celle-là (4). La vertu a pour objet l'action (ἐνέργεια) ; elle se suffit à elle-même pour nous conduire au bonheur (αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν); elle n'a besoin d'autre secours que la force d'âme d'un Socrate (μηδενὸς προςδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος) (5). Pour progresser dans la voie du bien et de l'honnêteté, il faut sans cesse « écouter ceux qui savent et apprendre d'eux à corriger ce qu'il y a de mal en nous » (6). Les cyniques s'effor-

---

(1) C'est ce qu'on nomme, nous le rappelons, la théorie socratique de l'unité de la vertu et du savoir. Cf. Zeller, p. 284. Voir Levêque, *La vie socratique et la vie cynique*, in *Acad. des sc. mor. et polit.*, 1887/1, I, p. 199, sqq.

(2) Diog. Laërce, VI, 13 « Τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν. — Τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς ». Antisthène disait encore énergiquement : « Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον ». Il faut avoir de la vertu ou de la corde. Cfer Horace, *Ep.*, I, 1, 60.

Hic murus aheneus esto,
Nil conscire sibi, nullâ pallescere culpâ.

(3) Diog. Laërce, *ibid.* (trad. Zévort).

(4) *Ibid.* διδακτὴν ἀπεδείκνυε ('Αντισθένης) τὴν ἀρετήν — ἀρέσκει δ'αὐτοῖς (τοῖς Κυνικοῖς) καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν 'Αντισθένης ἐν τῷ 'Ηρακλεῖ, (voir *infra*) καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν (Zeller, p. 283, note 5).

(5) Diog., XI, Zévort, *op. cit.*, Antisthène disait encore : « Τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι » (*Ibid.*, 11).

(6) Laërce, VI, 8. Ce respect de l'autorité et de la tradition n'est peut-être nulle part aussi prononcé dans l'antiquité que chez Antisthène. M. Chappuis, op. cit., p. 90, note 3, rapproche très heureusement ce passage des *Pensées*, de Pascal : « Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous... ce sont gens

çaient de montrer les contradictions où aboutissait la dialectique et en rapprochant les doctrines les unes des autres, ils en dénonçaient les incertitudes, ainsi que l'égarement de ceux qui s'y étaient adonnés. Ils se plaisaient à dissiper ce qu'ils croyaient être les illusions de la science et, comme le dit Platon quelque part, à purger les âmes en délivrant leurs interlocuteurs de l'arrogante et superbe opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes — ce qui est, ajoutaient-ils, de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver et la mieux assurée dès qu'on l'a obtenue (1). Toute l'éthique du cynisme tient dans cette lutte continuelle et opiniâtre en vue du perfectionnement moral et de l'unité de l'âme. Ils identifiaient le travail au bien. La peine est un bien, l'idéal par excellence, ὁ πόνος ἀγαθόν (2). Le mal que l'on éprouve est chose indifférente. Antisthène avait soutenu cette thèse dans un ouvrage intitulé *Hercule*, et le disciple de Chiron était regardé par son école comme une sorte de saint. En développant nos facultés

---

qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé.... » *Pensées*, art. *Infini, Rien* ; édit Feugère. Nous ajouterons que ce n'est pas la seule comparaison avec Pascal que l'on pourrait faire. L'*Abêtissons-nous* n'est peut-être pas aussi nettement formulé dans Antisthène, bien qu'on puisse le lire à travers les lignes. Mais voici quelque chose de plus précis encore. La doctrine des cyniques est au fond celle de la volonté, avant saint Augustin, ces philosophes ont pensé que les hommes sont principalement des volontés (*homines sunt voluntates*). Or comp. Pascal, sect II, fr. 99. « La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses paraissent vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plait à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas : et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime ; et en jugeant parce qu'il y voit, il règle insensiblement sa créance suivant l'inclination de la volonté ».

(1) *Sophiste*, 204, tr. V. Cousin. Ce n'est qu'une allusion voilée, mais s'adressant très probablement à l'école du Cynosarge.

(2) Rixner, *Hist. de la philosophie*, cité par Ritter, *loc. cit.*, rapporte à Antisthène ce passage tiré des prétendus apophthegmes de Plutarque : « Τὴν ἀρετὴν οὐκ ἄνευ πόνου· ἀλλ' ὁ πόνος ἀγαθὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐναρέτους καὶ εὐγενεῖς καὶ θεοὺς ποιεῖ. » Cfer Xénoph., *Banquet*, IV, 43 et Stobée, *Serm.*, XXIX, 65. « Ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ'οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων ». Il faut poursuivre les jouissances qui résultent du travail et de l'activité ».

intellectuelles pour la lutte contre le mal qu'il faut à toutes forces désapprendre et en nous formant principalement par nos actions au courage et à la fermeté d'âme (ἀνδρεία καὶ ἰσχύς) nous approcherons ainsi de la sagesse. Le but, la fin suprême de l'homme (τέλος) est de vivre conformément à la vertu (κατ'ἀρετὴν) ou, ce qui revient au même pour Antisthène, d'après les données de la raison et de la justice. Le bonheur doit être placé dans l'accord de la prudence et de la droite raison. La vertu est le seul bien de l'âme : quelque action qu'il puisse faire, l'homme ordonné et raisonnable sera dirigé par la vertu tout entière (κατὰ πᾶσαν ἀρετήν). Les devoirs qu'elle lui impose deviendront plus sacrés à ses yeux que toutes les lois écrites. Le sage n'administre pas d'après les lois établies, mais d'après celles de la vertu, seule gardienne de la vie des hommes et des cités. « Τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς » (1). La loi écrite pensait Antisthène dans un ouvrage sur *la loi, le bien et le juste* (περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου) (2), la loi écrite dépend d'une justice plus haute, éternelle et immuable. L'excellence de la justice, lui fait dire Xénophon dans le *Banquet*, est incontestable ; quelquefois la valeur et la sagesse semblent nuisibles à nos amis, mais la justice ne renferme jamais un mélange d'injustice. Cette règle supérieure constitue la loi naturelle. A la loi positive (νόμῳ) les cyniques ne cessaient d'opposer la nature, souveraine régulatrice du monde moral. Vivre conformément à la nature, τὸ ζῆν κατὰ φύσιν, c'est une autre variante favorite de la philosophie cynique ; c'est une formule équivalente à celle que nous donnions plus haut : agir conformément à la vertu. Quelle loi et quelle coutume pourraient en effet, comme le dit Zeller, lier celui qui règle sa vie sur les lois de la vertu ? Antisthène devait forcément regarder

(1) Diog. Laërce, VI, 71 et encore, *ibid*, « Μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς ». Cicéron, *Nat. deor.*, I, 13, 32. Voir Bücheler, *Jahrb. für Philolog.*, 1869, p. 529, sur cette opposition κατὰ νόμον — κατὰ φύσιν et Guggenheim précité, *supra*, p. 122.

(2) On connait d'Antisthène des titres d'autres ouvrages sur la loi et l'Etat, περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας, sur l'injustice et l'impiété, περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας.

tout cela comme une quantité négligeable pour ne consulter que le *Code de la raison*. Les jugements des hommes, aux yeux des cyniques, sont vains et méprisables, faits de médisances et d'hypocrisies. « Est-ce raison de faire despendre la vie d'un sage, du jugement des fols ?.... *Ego hoc judico, si quando turpe non sit, tamen non esse non turpe, quum id a multitudine laudetur* » (1). L'homme vertueux s'en tiendra à la voix de la conscience, fondant uniformément sa vie sur la norme donnée par la nature qui est la raison universelle des choses.

La vie et les travaux de Diogène de Sinope constituent le plus éloquent commentaire du programme tracé par l'école du Cynosarge. Plus dur encore qu'Antisthène, Diogène développa jusque dans ses conséquences extrêmes ce principe que la vertu se suffit à elle-même pour nous conduire au bonheur, la conquête du souverain bien se liant nécessairement à l'exercice et à la perpétuelle tension de l'âme. Il insista surtout sur cette idée que l'homme ne possède rien en propre, à l'exception de ce qui dépend de sa volonté. Nous pourrons voir que le stoïcisme reprendra cette proposition fondamentale inscrite dans les premières lignes du *Manuel* d'Epictète. Tout ce qui est indépendant de la volonté humaine appartient à la catégorie des biens trompeurs qu'il faut se garder d'acquérir. Tout ce qui tient le milieu entre la vertu et le vice, avait dit le maître, telles les richesses, les honneurs, la naissance sont moralement indifférentes et l'activité morale a pour but de se rendre insensible à de pareilles choses. Le sage reste libre au milieu de ces accidents de la fortune. Que de temps ne gagne-t-il pas, dira Marc-Aurèle, en ne prenant pas garde à ce que le prochain a dit, a fait, a pensé, mais seulement à ce qu'il fait lui-même, afin de rendre ses actions justes et saintes. Nous serions assez disposés à développer la doctrine des cyniques par quelques citations empruntées aux « Τὰ εἰς ἑαυτον ». N'est-ce pas un écho de la doctrine d'Antisthène qu'on y retrouve à chaque pas ? — Regarde au dedans de toi; c'est en toi qu'est la source du bien, une source

(1) Montaigne, *Essais*, II, XVI (la citation latine est de Cicéron, *de Finibus*, II, 15).

intarissable, pourvu que tu creuses toujours.... O mon âme! quand seras-tu donc bonne et simple, et toujours la même, et toute nue, plus à découvert que le corps lui-même ?... Quand seras-tu assez riche de ton propre fonds pour n'avoir besoin de rien, pour n'avoir rien à désirer au dehors, mais que, te pliant à ta situation, tu prendras plaisir à tout ce qui est, persuadée que tu as ce qu'il te faut, que tout va bien pour toi, qu'il n'y a rien qui ne te vienne des dieux, que tout ce qu'il leur a plu d'ordonner et qu'ils ordonneront ne peut être que bon pour toi, et en général pour la conservation du monde ? » Les seuls biens désirables sont ceux qui sont conformes à la vérité (κατ'ἀλήθειαν). « La vertu se contente de soy, sans disciplines, sans paroles, sans effects... Je ne laisse pas, en pleine jouïssance de supplier Dieu, pour ma souveraine requeste, qu'il me rende content de moy mesme et des biens qui naissent de moy *(Ut sis contentus temetipso et ex te nascentibus bonis)*... (1). Il faut, pour vivre heureux, laisser les travaux inutiles et s'appliquer à ceux qui sont selon la nature, car le malheur n'a d'autre cause que notre aveuglement (2). « *Paucis est ad mentem bonam uti litteris*. Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre ayse : et Socrate nous apprend qu'elle est en nous, et la manière de l'y trouver et de s'en ayder. Toute cette notre suffisance qui est au-delà de la naturelle, est à peu prez vaine et superflue ; c'est beaucoup si elle ne nous charge et trouble plus qu'elle ne nous sert » (3). Nous sommes esclaves de nos caprices et de nos exigences, et l'on sait que dans cette voix les cyniques prêchaient par l'exemple en se refusant le plus strict superflu. Ils furent bien, suivant un mot de Zeller, les capucins de l'antiquité (4).

Le seul remède devant la situation morale déplorée par Antisthène et Diogène, c'est le retour à l'état de nature, à la vie purement animale regardée comme un modèle parfait. Suivre la nature

(1) *Mont.*, I, XXXVIII, *De la solitude* (Sénèque, *Epist.*, XX, 8).

(2) Diog. Laërce, VI, 71 : « Δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι ».

(3) *Ibid.*, Sén., *Ep.*, CVI.

(4) Cf. Xénoph., *Banquet*, IV, 34-43.

sans réserve comme sans vergogne, voilà la vertu. Rien n'est vrai que la nature qui est la droite raison. Tout ce qui est naturel est bon. Nous n'ignorons pas ce qui a été écrit sur cette devise que d'aucuns ont trouvée spécieuse ou mieux encore immorale : l'idolâtrie, la déification superstitieuse de la nature, dira naïvement le christianisme, ont seules pu légitimer ce mépris de toute bienséance, cette impudeur révoltante. La doctrine de Diogène n'est cependant que le prolongement de celle d'Antisthène. Φύσις est au fond pour l'un et pour l'autre une force intelligente, la raison luttant dans la matière en vue d'affirmer son indépendance. Le type de la perfection, le sage, simple dans sa vie, modéré dans ses désirs, ne recherchant que le nécessaire, bornera ses convoitises aux richesses de l'âme. Libre de toute vaine préoccupation, en son activité intellectuelle et morale, il est insensible aux coups du destin qui ne peuvent précisément l'atteindre dans son indépendance. Orne ton âme de simplicité, de pudeur, d'indifférence pour tout ce qui n'est ni vice ni vertu, écrira encore quelques siècles plus tard Marc-Aurèle (1). Les biens extérieurs, voire même les qualités les plus généralement vantées sont indifférentes (ἀδιάφορα) au cynique qui ne vise. lui, qu'à l'inébranlable constance et à l'impassibilité absolue de la vie de nature (αὐτάρκεια - ἀπάθεια) (2).

---

(1) VII, 31. L'empereur philosophe dira également dans ce sens : « Concentre toi en toi-même. La nature du principe raisonnable qui nous dirige est de se suffire à soi-même, en agissant conformément à la justice ».

(2) Le stoïcien Ariston de Chios qui se rattache aux cyniques aurait professé au dire de Sext. Empiricus (*Adv. Math.*, XI, 64) une sorte d'indifférentisme exaspéré. « Suivant son point de vue on peut soutenir que tout ce qui est, est indifférent ou que c'est le bien même, ἴσον γὰρ ἔστι τὸ προηγμένον λέγειν ἀδιάφορον, τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν καὶ σχεδον ὀνόματι μόνον διαφέρον ». Laërce, VII, 160. Cic., *de legibus*, I, XXI, « Quia si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret, quod honestum esset, malumque, quod turpe, ceteras res omnes plane pares, ac ne minimum quidem, utrum adessent, an abessent, interesse ». Ces pensées communes aux stoïciens et aux cyniques, nous rappellent telle maxime d'une mystique chrétienne, Mme Swetchine : « Résistons sans crainte à l'opinion du monde, pourvu que notre respect pour nous mêmes croisse en proportion de notre indifférence pour elle ».

Pour ce faire, il y a des liens qu'il doit rompre, ce sont les droits et les devoirs qui l'enchaînent à la cité. Le sage refusera toute charge et toute obligation envers autrui. Il se retranchera de la société ou plutôt il trouvera en lui-même de quoi satisfaire largement son penchant de sociabilité (1). Nous devons faire plus de cas d'un homme juste que d'un parent, pensait Diogène (2). Non que les cyniques, comme on le prétend trop souvent, aient voulu renverser la famille et agiter le spectre de la révolution dans l'Etat. Sans société, disait au contraire Diogène, il n'y a pas d'ordre possible ; une société c'est l'ordre : sans lois il ne peut y avoir de société, donc l'ordre c'est la loi. Mais au-dessus de cet état artificiel et établi sur des lois positives, le sage conçoit une société plus haute en même temps que plus humaine. Qu'importe pour lui l'esclavage par exemple ? Les cyniques ont été des premiers à proclamer nulle la distinction de l'esclave et de l'homme libre : « νόμῳ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ'οὐθὲν διαφέρει ». Entre les uns et les autres, la nature n'a établi aucune différence.

(1) Cf. Sénèque, *Ad Lucil.*, *epist.* IX, 14 « Quomodo solitudo in odium est, et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat ». C'est encore Sénèque qui a formulé pour Lucilius (ep. VII) l'axiome souvent cité : *Quoties inter homines fui, minor homo redii.* (Toutes les fois que j'ai été parmi les hommes, je suis revenu moins homme). L'auteur de l'*Imitation de Jésus Christ*, I, c. XX, 2 (*De amore solitudinis et silentii*) vise ce vieux texte en ajoutant : « Hoc sæpius experimur, quando diu confabulamur ». Nous pensons aussi à un passage d'Horace, *Sat.* I, 3, v. 124. On peut appliquer aux cyniques ce que le poète dit spécialement des stoïciens, lorsque ceux-ci prétendent que leur sage réunit en lui toutes les qualités et toutes les aptitudes. — *Si dives qui sapiens est, — Et sutor bonus, et solus formosus, et est rex.*

(2) Nous demandons si ces paroles qui semblent de nature à scandaliser plus d'une personne *bien pensante* n'ont pas trouvé leur équivalent dans le christianisme primitif. Qu'on en juge plutôt par ce texte de l'évangile suivant Saint Luc (14, 26) : « Quiconque vient à moi et ne hait point son père, sa mère, sa femme, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie ne peut être mon disciple ». Nous renvoyons le lecteur curieux du rapprochement à une étude de Zeller, *Ueber eine Berührung des jungeren Cynismus mit dem Christenthum*, in *Archiv. f. Gesch der Phil.*, vol. XI, 1re livraison. L'éminent historien montre comment le christianisme a emprunté ses doctrines au paganisme.

Les divisions sociales n'empêcheront pas que l'esclave reste souvent maître en réalité de tous ses concitoyens hommes libres. Le sage se soucie-t-il davantage des différentes formes de gouvernement? L'aristocratie et la démocratie sont également sans base rationnelle. Les usages, les lois qui blâment ou défendent certaines choses sont nécessairement arbitraires et factices, οὐ φύσει, ἀλλὰ νομῷ. Les règles de logique et de probité tenues pour les plus élémentaires par le commun des mortels, sont à dédaigner comme étant d'une essence inférieure. Il n'y a qu'un gouvernement régulier aux yeux de Diogène, celui de l'univers (1). Ainsi, par la suite, des stoïciens comme Chrysippe ne trouveront rien à approuver dans aucune des législations de leur temps (2). Il n'est pas d'ailleurs

(1) Diog. Laërce, VI, 72. Il y a plusieurs dieux dans les temples, il n'en est qu'un dans la nature, disait Antisthène, « *populares deos multos, naturalem unum* ». (Cic., *De nat. deor.*, I, 13).

(2) Gercke, *Chrysippea*, 137, *Jahrb. f. class. Philol.*, 1885, *Vierzehnter Supplementband*, p. 743 : « πῶς δὲ καὶ τοὺς κειμένους νόμους ἡρματῆσθαι φῆς ἅπαντας καὶ τὰς πολιτείας ». Nous rapprochions plus haut chrétiens et cyniques, en citant notamment un passage des évangiles, où l'on proclame qu'il faut aimer le Christ et sa justice plus que tout et parfois même savoir sacrifier père et mère pour se consacrer à ce service. J'interprète, cela va sans dire, ce texte à l'aide du contexte. De l'*anarchie* chrétienne à l'*anarchie* catholique, la transition s'effectue tout naturellement. C'est chez Bossuet, bien entendu, qu'on trouvera la doctrine exposée dans toute son ampleur. *Panégyr. de Saint Thomas de Cantorbéry*, 1er point : « *L'Eglise est dans le monde comme une étrangère : cette qualité fait sa gloire. Elle montre sa dignité et son origine céleste, lorsqu'elle dédaigne d'habiter la terre : elle ne s'y arrête donc pas, mais elle y passe ; elle ne s'y habitue pas, mais elle y voyage.* Ce qu'elle appréhende le plus, c'est que ses enfants s'y naturalisent et qu'ils en fassent leur principal établissement où ils ne doivent avoir qu'un lieu de passage... Voyageant comme une étrangère parmi tous les peuples du monde, elle n'a point de lois particulières touchant la société politique ; et il suffit de lui dire généralement ce qu'on dit aux étrangers et aux voyageurs, qu'en ce qui regarde le gouvernement, elle suive les lois des pays où elle fera son pèlerinage, et qu'elle en révère les princes et les magistrats... Cette vérité étant supposée, *si vous me demandez quels sont les droits de l'Eglise, qu'attendez-vous que je vous réponde, sinon qu'elle a sans doute de grands avantages et des prétentions glorieuses, mais que celui dont elle attend tout, ayant dit que son royaume n'est pas de ce monde, tout*

plus admissible, en pure logique, d'admettre des frontières à un Etat. Dans l'état de nature rêvé par l'école du Cynosarge, les hommes ne connaissent plus ces barrières, mais vivant en commun comme un seul troupeau, menant une seule et même existence, si l'on peut dire, ils se soumettront librement à une loi commune unique (κοινῷ νόμῳ) (1). Bien avant Zénon et le stoïcisme, nos philosophes parlaient déjà de cosmopolitisme. « Je suis concitoyen du monde, κοσμοπολίτης » s'écriait Diogène. La patrie du sage est la terre entière ('Ανδρὶ σόφῳ πᾶσα γῆ πατρίς) » (2). Elle se perd, si l'on veut,

---

le droit qu'elle peut avoir d'elle même sur la terre, c'est qu'on lui laisse pour ainsi dire passer son chemin et achever son voyage en paix ? » Toutes réserves faites sur ces protestations de respect du pouvoir et d'obéissance aux institutions des pays qu' « elle traverse » — protestations bien platoniques de la part de Bossuet et de ses successeurs qui n'ont cessé de lever l'étendard de la révolte... de toutes les révoltes — n'est-il pas intéressant de retrouver dans ce morceau la morale des philosophes grecs qui, sous les apparences d'une morale de la raison impersonnelle, aboutit en définitive à une pratique individualiste. On a raison de dire : « Pour les anciens, le principe de la dignité personnelle épuise la nature du sujet humain ; le sujet de la justice est Dieu ; c'est une mythologie de la justice. — La morale des anciens avec ses quatre divisions cardinales, Prudence, Justice, Force et Tempérance, est une morale d'individualisme, incapable de faire vivre une nation » (Proudhon, *Justice*, I, p. 173). M. Bernès, *Et. sur la philos. mor. au XIX*e *siècle*, Alcan, 1904, p. 119.

(1) Il ne faut pas oublier qu'aux regards des disciples de Diogène, la vie de famille est une entrave. Les historiens remarquent que si Antisthène ne repoussait pas complètement le mariage comme nécessaire à la propagation de l'espèce, Diogène déclarait de son côté qu'on y pourvoirait par la communauté des femmes (Laërce, VII, 15). Dans cette voie le philosophe de Sinope ne considérait pas le mariage entre proches comme contraire à la nature, s'il faut en croire Dion Chrysostôme, *Or.*, X, 29 et sq. Zeller, 291-2, fait observer que ce témoignage est confirmé par l'existence d'une doctrine semblable chez les stoïciens. V. 3me partie, 2me édit., p. 261.

(2) Cité par Rixner, comme tiré des *Apophthegmes* de Plutarque. Plut., *De exilio*, c. 5 (600, E) : « Φύσει γὰρ οὐκ ἔστι πατρίς, ὥσπερ οὐδ' οἶκος οὐδ' ἀγρὸς, οὐδὲ χαλκεῖον... οὐδ' ἰατρεῖον · ἀλλὰ γίνεται, μᾶλλον δ'ὀνομάζεται καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ἀεὶ πρὸς τὸν οἰκοῦντα καὶ χρώμενον ». Cf. Musonius, *libr. exilium non esse malum* (ἐκ τοῦ ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή) : « κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν » (Stobée, *Floril.*, ΠΕΡΙ ΞΕΝΗΣ, *Meineke*, II, 70) et M. Aurèle, X, 15. « Il importe peu que l'on vive ici ou là,

dans les horizons infinis de la république universelle. On peut dire des cyniques ce qu'on a dit des doctrinaires de la Commune : Dans leur programme il n'y a plus que des citoyens du monde, les habitants d'un principe, les fidèles d'une secte (1).

« *Chacun est du climat de son intelligence,*
Je suis concitoyen de toute âme qui pense :
La vérité, c'est mon pays ! »

Par cette vie plus intime et plus ample à la fois, le sage jouit du bien par excellence, la liberté. Tout ce qui appartient aux autres hommes lui appartient (2). Rien de ce qui est hors de son pouvoir ne doit avoir d'influence sur son bonheur. Suivant une formule curieuse, familière aux cyniques comme aux cyrénaïques, sa satisfaction ne dépend que de sa rationalité. Aurait il quelques besoins, il n'a qu'à s'adresser à ceux qui possèdent : il rentrera en possession de ce qu'il lui faut. Mais surtout il s'en remettra principalement à Dieu, dont il s'efforcera de se rapprocher en réalisant sans cesse une justice plus épurée et une sagesse plus haute. C'est une pensée de Marc-Aurèle que les dieux ont dû mettre dans l'homme tout ce qui convenait pour qu'il ne tombât pas dans de véritables maux. L'école du Portique recommandera cette patience d'un être raisonnable qui, en se soumettant à l'ordre éternel des choses, entre pour ainsi dire dans les conseils de la sagesse et de la volonté de Dieu. Le sage, pour le cynique, est semblable à Dieu lorsqu'il réalise cet accord entre la raison qui est en

---

pourvu que l'on soit dans le monde comme dans une cité (ἐάν τις πανταχοῦ ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ). Des cyrénaïques comme Théodore, soutenaient eux aussi « εἶναι τε πατρίδα τὸν κόσμον » (Laërce, I, 1), mais ils ajoutaient que si la patrie du sage est le monde, le sage ne se sacrifiera jamais à sa patrie, car c'est une folie que de sacrifier sa rationalité à l'utilité des fous. Ils rejetaient comme indignes du sage l'amitié et l'amour de la patrie. Car, en général, disaient-ils, il n'y a pas d'amitié, puisque l'insensé n'aime son ami qu'à cause du besoin qu'il en a, par conséquent n'aime que lui-même, et que le sage n'a pas besoin d'ami, puisqu'il se suffit à lui-même. » Ritter, II, 87.

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1871, p. 847.

(2) Voir les paroles de Cratès dans Laërce, V, 98.

l'homme et la raison qui régit le monde. Sous des apparences peu flatteuses, le cynisme contenait en germe le stoïcisme (1).

(1) « Les Cyniques, ces frères aînés des Stoïques, et qui avaient poussé le principe stoïque jusqu'à l'excès, etc. (Havet, *L'Hellénisme*, p. 400) ». Cf. Tennemann, *op. cit.*, p. 99 et Ad. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, in *Berliner Studien f. class. Philol. u. Archæolog.*, *Neue Folge*, II2 (1897), p. 317, note 3 : « Tennemann, IV, S. 5, sagt dass die Lebensart der Kyniker dem Geiste der Griechen entgegen war. Ubrigens erhebt sich immer noch die Frage, ob uns nicht die kynische Philosophie in stoischer Färbung erhalten ist ». Voir aussi Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 118 et 119, et Susemihl, *Neue platonische Studien*, in *Rh. Mus.*, 1898, p. 527. On a rapproché plus haut Socrate des cyniques, K. Joël dans un livre très curieux *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 2ter Band, Berlin, 1901, fait de Socrate un cynique ou du moins prétend qu'il aurait profondément subi l'influence du cynismè. Il avait préalablement essayé d'établir (1er vol., 1893), que le Socrate utilitaire des *Mémorables* n'est pas le véritable Socrate. Voyez *Annuaire des études grecques*, t. 15, 1902, p. 103, et surtout l'important compte-rendu de H. Gomperz, in *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, XIX, N.F., (XII), 1906, p. 234 et sqq.

CHAPITRE XIII

De la loi naturelle en histoire. — Thucydide. — L'action de l'intelligence ou de la raison (νοῦς-γνώμη) *sur la marche des événements..*

L'histoire est plus particulièrement instructive encore que la littérature dans un sujet comme le nôtre. S'il est vrai, comme nous avons essayé de le démontrer, que les Grecs se soient élevés d'aussi bonne heure à la conception d'une loi, norme idéale ou raison agissante répandue dans la nature, on comprendra sans difficultés que leurs historiens aient pu avoir, eux aussi, cette notion préconçue d'un ordre également observable dans le monde des affaires humaines. L'idée du hasard étant exclue par la théorie finaliste d'une intelligence immanente, rien n'arrive en conséquence, sans que la Providence ou la raison universelle ne l'ait ainsi ordonné. L'historien découvre à travers l'action uniforme des causes un plan ou un gouvernement caché qui, au milieu des circonstances les plus variées, dirige, d'après des lois constantes. le mouvement des êtres vers un but marqué d'avance. Aux yeux des anciens, la science se définit *a priori* la connaissance de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui constitue le fond des choses en subsistant à travers les changements les plus divers. Et ce fond des choses, nous ne saurions trop le remarquer, c'était, selon eux, la forme parfaite et la cause finale.

Peut-être se demandera-t-on si ces réflexions très générales peuvent s'appliquer en toute exactitude à celui qui a mérité le titre de père de l'histoire. Certes il est malaisé de retrouver les principes les plus élémentaires de la critique historique chez Hérodote,

qui ne s'est guère élevé au-dessus d'une conception banale que Pascal a malheureusement fait sienne en mettant cette science au nombre de celles dont l'unique but est de savoir *ce que les auteurs ont écrit* (1). Hérodote s'est-il jamais préoccupé de démêler *ce qui a été* du sein des sources sans nombre qu'il a utilisées dans son œuvre. Mais « bien qu'il ait une foi facile relativement aux personnes et aux faits généraux des mythes grecs, cependant, quand il vient à discuter des faits particuliers pris séparément, nous voyons qu'il y applique des critériums plus sévères de crédibilité historique et qu'il est souvent disposé à rejeter également ce qui est miraculeux et ce qui est extravagant. Ainsi, au sujet d'Hěraklès, il blâme la légèreté avec laquelle les Grecs lui attribuèrent des exploits absurdes et incroyables. Il contrôle leur assertion au moyen de la règle philosophique de la nature, ou de pouvoirs et de conditions déterminées gouvernant le cours des évènements » (2). Ne lui demandez pas d'ailleurs de relier, par une série d'observations méthodiquement enchaînées, un certain nombre de faits dûment établis à une conception d'ensemble et de reconstituer un tout d'après des parties ou la suite d'après des moments. Le rôle de l'historien, tel que l'a conçu au contraire Thucydide, consistera essentiellement à dégager les lois permanentes et nécessaires qui expliquent le présent par le passé et mettent selon lui en lumière ce qui, de ce passé, demeure et demeurera toujours comme éléments fixes et

---

(1) *Fragment d'un Traité du Vide.* Cf. Louis Havet, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1901, p. 594 et sqq.

(2) Grote, II, p. 121, qui cite un passage curieux, II, 45. Cf. Alfred Croiset, *Hérodote et la conception moderne de l'histoire*, *Rev. des Deux Mondes*, 1890, p. 186. « Le merveilleux est partout dans Hérodote, comme il était partout dans la vie grecque de son temps. Non qu'il accepte les yeux fermés tout récit miraculeux qu'on lui apporte : il y a des miracles qu'il admet et d'autres qu'il rejette ; mais il est difficile de voir quelles raisons le décident. Dans les distinctions de cette sorte, il juge non par des principes généraux, mais par les inspirations d'un semi-rationalisme inconséquent et capricieux. Il y a des miracles qu'il juge inutiles : sans les nier expressément, il incline à douter ; d'autres, qu'il juge faux, mais simplement parce que la tradition qui les rapporte est suspecte, ou pour tout autre motif particulier : aucun, selon toute apparence, ne lui semble impossible *à priori* ».

immuables, inséparables de toute morale et de tout droit. L'auteur de l'*Histoire de la Guerre du Péloponnèse* est parti, en effet, de cette idée qui ne manque pas de grandeur qu'il faut voir dans les réalités historiques leur vérité : l'histoire est l'étude ou la connaissance des évènements qui se répètent et se renouvelleront sans cesse, parce que invariablement semblables et analogues d'après les données de la nature (κατὰ τὸ ἀνθρώπειον) (1).

Et son interprète suppléera aux lacunes des témoignages que lui a laissé le passé en s'appuyant sur la connaissance générale de la nature humaine qui lui fournira les principes les plus sûrs et lui permettra de préjuger les évènements identiques ou analogues qui naîtront dans l'avenir de ce fonds commun. On voit immédiatement l'intérêt de cette théorie : c'est l'histoire expliquée constamment par l'intervention d'une loi naturelle. Le passé en lui-même importe peu à Thucydide. Aussi bien ne cherche-t-il pas à faire de l'histoire, comme notre Michelet, une résurrection : il n'a pas la prétention de la rendre toute entière et il renonce même à tout espoir d'en retrouver certaines périodes faute de vestiges. Son effort ne tend pas à découvrir l'histoire dans les ombres du passé le plus inconnu. Tout le passé mythique n'existe point pour lui. L'objet de son étude n'est pas l'accumulation des événements de toute espèce qui se sont produits. Au reste lui suffirait-il d'exciter une curiosité inutile : s'il s'attache à la vérité avec tant de passion, c'est pour mieux saisir les lois générales qui gouvernent le monde et présideront éternellement à ses destinées. Par là le κτῆμα εἰς ἀεὶ, placé comme au frontispice de son livre, prend un sens tout spécial. Thucydide a voulu faire œuvre utile, d'un profit sûr et durable, en essayant de formuler dans son livre un ensemble de préceptes relatifs à la politique et susceptibles comme tels de diriger la conduite des hommes vivants en société. L'histoire a donc pour lui un objet à part, une discipline et des règles qui lui sont propres. Elle n'est pas seulement un tableau de

---

(1) I, 22. Passage classique. Cf. aussi, III, 82 : « Καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν, καὶ ἀεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις τῶν ἀνθρώπων ᾖ ».

la vie morale de l'humanité, elle conçoit une fin qui inspire cette vie morale, elle fixe un but à atteindre et définit un idéal à réaliser. La fin de la société sera-t-elle le bien de l'Etat ou le bien des individus ? Existe-t-il des classes vouées par nature au travail grossier et aux jouissances vulgaires, tandis qu'à d'autres sont réservés, comme de droit naturel, tous les avantages du pouvoir,de la science et de l'art ? Quoi qu'on puisse penser de cette conception, il est certain que la méthode qui lui sert de base était remarquable pour l'époque et j'admets dans un sens l'enthousiasme de M. Berthelot, quand ce savant soutient que les Grecs fondèrent la science rationnelle, dépouillée de mystère et de magie, telle que nous la pratiquons maintenant (1). On connaît encore à ce sujet le mot de Hume : « La première page du livre de Thucydide est la première de l'histoire grecque et de l'histoire vraie (2). Nous permettrait-on un rapprochement ? La méthode historique, suivant un éminent historien de l'Hellénisme, Droysen, consiste à pénétrer du dehors en dedans, à conclure, de la périphérie que nous pouvons seuls saisir au centre. Ce centre, nous ne le connaissons pas directement, mais nous le comprenons mieux que tout le reste, car c'est un moi analogue au nôtre (3). Dès lors quelle plus belle tâche que celle de l'historien pour Thucydide ! La nature humaine étant toujours identique à elle-même en vertu de lois morales préexistantes et immuables, les évènements de l'histoire démontreront que, dans chaque circonstance donnée, le

---

(1) *Rev. des Deux Mondes*, 15 sept. 1898.

(2) Cité par Welzhofer, *Thukydides und sein Geschichtswerk*, p. 10 et sqq.

(3) *Geschichte des Hellenismus*, tr. Bouché-Leclercq, *Avant-propos du traducteur*. — On raisonne trop souvent, dit Portalis, comme si le genre humain finissait et commençait à chaque instant, sans aucune sorte de communication entre une génération et celle qui la remplace. Les générations, en se succédant, se mêlent, s'entrelacent et se confondent. Un législateur isolerait ses institutions de tout ce qui peut les naturaliser sur la terre, s'il n'observait avec soin les rapports naturels qui lient toujours plus ou moins le présent au passé et l'avenir au présent, et qui font qu'un peuple, à moins d'être exterminé, ou de tomber dans une dégradation pire que l'anéantissement, ne cesse jamais, jusqu'à un certain point, de se ressembler à lui-même. *Disc. préliminaire sur le projet de Code civil*, Fenet, t. I, p. 481.

bien et le mal sont naturellement résultés des qualités ou des faiblesses de l'homme. Bien plus, toute action mauvaise est fatalement réprimée, sans qu'il soit besoin de faire intervenir la puissance divine, par cela seul que cette action est mauvaise et trouble la liaison naturelle et nécessaire des choses.

Cependant le spectacle que nous avons sous les yeux n'est pas toujours édifiant. L'intérêt particulier semble bien être le principe et le mobile des actions humaines. L'intérêt le plus éhonté, le plus immoral, ne domine-t-il pas le monde, et dès lors pourquoi nous parler des principes supérieurs de justice, d'une sorte de droit sanctionnateur de la loi naturelle ? Thucydide paraît s'être posé lui-même cette objection. Il convient que celui qui a la force cherche à prévaloir : le respect du droit naturel n'arrête pas toujours certaines personnes qui usent de tous les moyens en vue de réaliser quelque avantage particulier. Il y a même à cet égard, dans son histoire, un passage fort suggestif. Au V[e] livre de la *Guerre du Péloponnèse*, Thucydide retrace l'expédition que les Athéniens entreprirent contre les Méliens rebelles à leur suprématie (1). Les députés d'Athènes entrent en conférence avec les oligarches de Mélos. Athènes tient à ses adversaires le langage suivant : « Nous ne voulons pas justifier notre conduite politique, et nous ne demandons pas non plus que vous justifiiez la vôtre ; en présence de la force, la persuasion est inutile : nous vous sommons de vous soumettre, par ce que nous sommes les plus forts ; vous devez vous rendre, parce que vous êtes les plus faibles. Nous laisserons donc de côté, pour notre compte, les belles paroles ; nous ne vous prouverons pas, par de longs discours, qui ne convaincraient personne, que, vainqueurs des Mèdes, le pouvoir nous est justement acquis, ou que c'est pour venger de justes griefs que nous vous attaquons aujourd'hui ; mais, par contre, nous ne voulons pas que vous vous figuriez nous convaincre en prétextant que c'est comme colons de Lacédémone que vous avez refusé de marcher avec nous, ou bien encore que vous ne nous avez fait aucun tort. Il faut s'en

(1) V, 89-90. Cf. encore les harangues contradictoires des Corcyréens (I, 32-36) et des Corinthiens (*hoc loco*, 37-43).

tenir à poursuivre ce qui est possible, en partant d'un principe sur lequel nous pensons de même, et n'avons rien à nous apprendre mutuellement : c'est que dans les affaires humaines, on se soumet aux règles de la justice quand on y est contraint par une mutuelle nécessité, mais que, pour les forts, le pouvoir est la seule règle, et pour les faibles la soumission (ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας, ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι, καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσι). La question de droit, encore une fois et en d'autres termes, ne se résoud qu'à l'égalité de force et de contrainte; les droits ne sont tels qu'autant qu'ils sont réciproquement obligatoires. Les délégués d'Athènes développent cette pensée dans toute son ampleur : « Il est évident que la puissance humaine n'a jamais connu d'autre principe que la loi naturelle de la force. Cette loi, ce n'est pas nous qui l'avons faite, ni nous qui en avons usé les premiers ; elle existait déjà quand nous l'avons reçue et nous la transmettrons après nous, parce qu'elle est éternelle. Nous nous en servons, convaincus que vous aussi, et bien d'autres encore, parvenus à une puissance telle qu'elle est la nôtre, vous feriez de même ». Voilà ce qu'enseignaient les sophistes qui, ainsi que nous l'avons vu, avaient la partie belle en constatant cette loi universelle du monde moral (1). Si rien ne nous prouve que ce dialogue ait réellement eu lieu, il n'en reste pas moins que Thucydide a probablement voulu réduire en formules précises, la politique instinctivement suivie par les deux partis et qui était la politique de tout le monde (2). Ailleurs, l'auteur rappelle ce vers de je ne sais plus quel poète: «Rien n'est injuste de ce qui est utile aux rois et aux états souverains ('Ανδρὶ δὲ τυράννῳ, ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ, τι ξυμφέρον). Pour les hommes placés au faîte de la fortune, le plus ou moins d'équité dépend du plus ou moins de force, et il est impossible de gouverner

---

(1) « Selon les probabilités l'amour pur du prochain, de l'humanité, de la patrie, n'entre pas pour un centième dans le total de la force qui produit les actions humaines » Taine, *La Révolution*, p. 482.

(2) Duruy, II, 518.

un état sans injustice » (1). Mais dans ces conditions, si rien n'est plus commun que l'avantage du moment auquel le sage s'accommodera tout le premier, si la justice n'est qu'un vain nom, s'il ne s'agit que d'être fort et si la force n'est soumise à aucune loi, quel accord pouvez-vous ménager entre ces volontés déchaînées qui se croient tout permis ? Ce qu'un intérêt établit, un autre intérêt le détruit (2), c'en est fait de la société. Il faut retourner dans les bois. C'est, dès lors, l'anarchie, le désordre. L'intérêt varie suivant les circonstances. La politique — ce qui est pour les anciens la recherche du meilleur — la politique est un leurre, une duperie, elle est à la merci des compétitions particulières et sujette à tous les retours de la fortune. C'est précisément la thèse des Méliens, qui répondent de leur côté en faisant appel à la protection divine : Nous croyons difficile, n'en doutez pas, de lutter à forces inégales contre votre puissance et contre les évènements du jour, mais du côté de la fortune nous avons bon espoir, avec l'aide des dieux, de ne pas vous être inférieurs en défendant des droits sacrés contre l'injustice. Nous sommes des hommes pieux : la faveur divine se manifestera à notre égard. Ainsi, dit M. Croiset, les Méliens, pénétrés de la *loi de Némésis*, croient que les dieux leur donneront la victoire, parce qu'ils sont modérés et que leurs adversaires se laissent emporter à une folle ambition et à des désirs immodérés (3). Mais les Athéniens se réclament à leur tour de la bienveil-

---

(1) Grotius, *Prolégomènes sur les trois livres du Droit de la guerre et de la paix*, III, tr. Pradier-Fodéré.

(2) Ce sont les considérations développées par Cicéron au *De legibus*, I, XV, à l'appui de cette thèse qu'il n'existe qu'un seul droit, absolu, immuable, immédiatement et universellement applicable et que la justice est absolument nulle si elle n'est pas dans la nature. « *Quod si justitia est obtemperatio scriptis legibus, institutisque populorum, et si, ut iidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt ; negliget leges easque perrumpet, si poterit, is, qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit, ut nulla sit omnino justitia, si neque natura est, et ea, quæ propter utilitatem constituitur, utilitate alia convellitur.* »

(3) A. Croiset, *Les orateurs attiques, Thucydide, sa philosophie de l'histoire*, in *Revue des cours et des conférences* du 27 avril 1905, remarque que la thèse des Méliens d'après laquelle les succès ne sont pas toujours du

lance des dieux et rétorquent à leur profit l'argument qu'on vient de présenter. Nous comptons également, nous aussi, disent-ils, sur une intervention bienveillante des dieux, car nous ne demandons et ne faisons rien qui ne soit en harmonie avec les idées religieuses admises parmi les hommes et avec ce que chacun demande pour lui-même. Nous pensons, en effet, d'accord avec la tradition divine et l'évidence de lois naturelles et nécessaires des choses humaines, que partout où il y a puissance, il doit y avoir domination. C'est alors que ces deux thèses, si diamétralement opposées dans leur point de départ, finissent par se rencontrer en quelque sorte. Désespérant de discuter ainsi inutilement la question de justice pure, les Méliens provoquent leurs adversaires sur un terrain différent. Un autre son de cloche se fait entendre : c'est le point de vue de l'utilité qui est mis en avant. Ils remarquent que les Athéniens auraient tort, dans leur intérêt et leur sécurité même, de ne tenir aucun compte de l'intérêt d'autrui. Il est utile et équita-

---

côté de la force, est celle d'Hérodote, tandis que la thèse soutenue par les Athéniens appartiendrait plutôt à Thucydide. « Hérodote traditionaliste et religieux est amené à mettre dans son histoire cette philosophie de la Némésis. Pour lui, la loi suprême de l'histoire est que les hommes sont récompensés et punis selon que leurs actions sont conformes ou non à la loi suprême du monde, *la loi de modération*. I, *Initio* : « Je parlerai des petites cités comme des grandes : ce qui était grand autrefois est souvent devenu petit ; ce qui est grand aujourd'hui a commencé par être faible ; aussi, connaissant les vicissitudes de la destinée humaine, je mentionnerai les unes comme les autres ». Thucydide, au contraire, considère la morale comme une condition indispensable de la force. Il l'envisage d'un point de vue tout humain, et la croit nécessaire à la bonne santé d'une nation. Le rapprochement d'une pensée de Pascal éclaircirait peut-être toute sa doctrine. On sait que Pascal a écrit (*Pensées*, sect.V., fr., 298, édit. Brunschvicg). *Justice, force* : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste » § 2. « La justice est sujette à dispute ; la force est très raisonnable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui était juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ».

ble à la fois d'accorder toujours à ceux qui se trouvent dans une situation critique, ce qui est juste et convenable et même quelques avantages au-delà du droit strict et rigoureux (1). Les délégués d'Athènes ne manquent pas de riposter du tac au tac: « Nos propositions tendent précisément au salut de votre ville, car notre but est de vous tenir sous notre puissance et de vous conserver pour notre avantage et le vôtre ». De même, Thucydide n'est pas troublé davantage par les considérations générales qu'on avait pu alléguer tout à l'heure. Il est intéressant de relever les raisons spécieuses à l'aide desquels il s'efforce, comme tous les théoriciens du droit naturel, de sortir de cette impasse. En réalité, il ne sauvera les grands principes de la morale et du droit qu'en sacrifiant les droits des individus à un intérêt prétendu général. Pour lui, si l'égoïsme ou l'intérêt est un fait qu'on ne peut nier, il est non moins évident que l'homme ne doit pas se laisser entraîner par cette passion à peine de déchoir. L'égoïsme humain, pour assurer le succès, doit tout au moins être intelligent et par conséquent moral. Nous reconnàissons de la sorte, à peu de choses près, le raisonnement des Méliens dans le passage que nous citions plus haut « Puisqu'en nous interdisant de parler de justice vous nous engagez d'obéir à votre intérêt, nous aussi maintenant, en vous signalant ce qui nous est avantageux, nous devrons tâcher à notre tour, si cette utilité est aussi la vôtre, de vous y amener ; nous croyons qu'il serait utile pour vous de ne pas détruire la liberté, ce bien commun à tous les peuples (τὸ κοινὸν ἀγαθὸν) ; cela est d'autant plus avantageux pour vous, qu'en accumulant sur vos têtes la haine des peuples assujettis, vous éprouverez un châtiment terrible, si, dans la lutte où vous êtes entrés, vous veniez vous-mêmes à succomber. Comment ne vous rendrez-vous pas ennemis ceux qui gardent aujourd'hui la neutralité, lorsque, témoins d'une

(1) Ἡμεῖς δὴ νομίζομέν γε χρήσιμον (ἀνάγκη γάρ, ἐπειδὴ ὑμεῖς οὕτω, παρὰ τὸ δίκαιον, τὸ ξυμφέρον λέγειν ὑπέθεσθε), μὴ καταλύειν ὑμᾶς τὸ κοινὸν ἀγαθόν, ἀλλὰ τῷ ἀεὶ ἐν κινδύνῳ γιγνομένῳ εἶναι τὰ εἰκότα καὶ δίκαια καί τι καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀκριβοῦς πείσαντά τινα ὠφεληθῆναι *(ea justa haberi quæ æqua sunt atque etiam præter id quod accuratione ratione justum est.* Voir Egger, *Philosophie politique de Thucydide*, in *Revue polit. et litt.*, 15 juillet 1871, p. 54 (Cours fait en Sorbonne). Cf. Curtius, III, p. 304 sqq.

telle conduite, ils penseront qu'un jour viendra où vous les attaquerez ainsi à leur tour ? Et par là faites vous autre chose, sinon d'agrandir vos ennemis actuels et d'attirer contre vous, malgré eux, ceux qui n'avaient aucune intention hostile ». C'est s'exposer à échouer fatalement dans ses entreprises que de méconnaître des principes supérieurs à son avantage particulier, ainsi que de laisser de côté l'intérêt général. C'est pourquoi, sous des apparences de variations perpétuelles, Thucydide ne se lasse pas de dire qu'il y a, pour chaque peuple, des règles générales de conduite qui dépendent des conditions propres où la nature et son histoire l'ont placée. Athènes en est un vivant exemple. La puissance que lui donne sa suprématie a pour condition actuelle d'accroissement et d'existence, le soin que mettront les Athéniens à contenir leurs sujets et à conserver leur marine (1). De là la nécessité de résister à leur amour des conquêtes et des aventures, qui, en les entraînant hors du cercle où leurs efforts doivent se concentrer, encouragerait les défections et les priverait ainsi de leurs revenus et de leurs vaisseaux. Ils sont donc condamnés par cette loi fatale à une tyrannie vigilante et active. La politique de Lacédémone, au contraire, est de s'annoncer comme la libératrice de la Grèce, d'exploiter les jalousies et les craintes qu'Athènes inspire aux peuples indépendants, d'acquérir les vaisseaux et l'argent qui lui manquent, fût-ce en l'achetant au roi de Perse et en les payant de l'honneur des Grecs. Tels sont les principes qui gouvernent les deux Etats, et dont la prédominance se montre dans leurs revers comme dans leurs succès (2).

Ainsi donc, à la condition d'être réglementé ou plutôt orienté dans le sens de l'intérêt général l'intérêt particulier est un mobile respectable des affaires humaines. Elle n'est pas inutile même, dit Thucydide, la folie de celui qui, par ses propres dépenses, fait à

(1) Cf. II, 65 « Ὁ μὲν γὰρ (Périclès), ἡσυχάζοντάς τε καὶ τὸ ναυτικὸν θεραπεύοντας, καὶ ἀρχὴν μὴ ἐπικτωμένους ἐν τῷ πολέμῳ, μηδὲ τῇ πόλει κινδυνεύοντας, ἔφη περιέσεσθαι · οἱ δὲ (les Athéniens) ταῦτά τε πάντα ἐς τοὐναντίον ἔπραξαν, καὶ ἄλλα, ἔξω τοῦ πολέμου δοκοῦντα εἶναι, κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη, κακῶς ἔς τε σφᾶς αὐτοὺς καὶ τοὺς ξυμμάχους ἐπολίτευσαν ».

(2) Jules Girard, *Essai sur Thucydide*, p. 276-277.

la fois son bien et celui de la république. Bien plus, ajoute-t-il encore très nettement, il n'y a pas d'injustice à ne pas rester l'égal des autres lorsqu'on sent sa supériorité (1). Cette parole extrêmement grave en dit long sur la doctrine de Thucydide, qu'on a si heureusement qualifiée l'*aristocratie de l'intelligence*. Elle nous rappelle ce fragment de Pindare que nous avons signalé en son temps sur *la loi, reine des mortels et des immortels,*

Qui accomplit, la main haute, la violence au nom du droit.

Et nous voyons en même temps qu'un des points de contact de tous les systèmes de droit naturel, leur vice initial, l'arbitraire. La philosophie des sophistes a été comparée, disions-nous, à celle de Nietzsche avec sa morale des maîtres et sa morale des esclaves. La masse s'accommodera de l'obéissance passive et routinière à un ordre venu d'en haut et qu'elle ne discute pas. l'élite en appellera à la raison, étant à elle-même sa propre loi. Dans un chapitre récent, nous avons vu que les cyniques croyaient devoir s'affranchir de tous droits et de toute obligation, pour n'écouter que la voix de la raison ou de la nature. Les stoïciens, pour citer encore un exemple, se forgeront un monde idéal où la volonté s'arrache à la nécessité. C'est sans cesse la même illusion. Nous connaissons le point de départ de tous ces romans métaphysiques, Thucydide pense que l'intelligence mène le monde (2). Si le ΝΟΥΣ a tout ordonné dans la confusion primitive, en donnant l'impulsion ou la chiquenaude dont parle Pascal, il est vraiment le principe (ἀρχή) la loi des actions humaines. L'activité particulière doit être subordonnée à la loi de l'Intelligence (3). Sans doute il faudra toujours compter sur l'influence

---

(1) VI, 16 « Καὶ οὐκ ἄχρηστος ἥδ'ἡ ἄνοια, ὅς ἄν τοῖς ἰδίοις τέλεσι μὴ ἑαυτὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πόλιν ὠφελῇ. Οὐδέ γε ἄδικον, ἐφ'ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα, μὴ ἴσον εἶναι ».

(2) Otf. Müller, II, p. 362 : On pourrait l'appeler l'Anaxagore de l'histoire.

(3) Cf. p. 120, où nous associons au nom de Nietzsche celui de Hégel. On sait que selon Hégel, le grand homme qui est le symbole de l'idée a le droit avec la force : « Il peut donc considérer tout l'être humain comme une matière qu'il s'approprie, et de laquelle il crée son individualité, son corps ». Sa vie à

des passions, mais ce ne sont là que des accidents qui ne peuvent qu'entraver ou retarder momentanément l'action supérieure de la raison ou de l'intelligence sur la marche des évènements (1). En fait il est bien évident que ni le hasard ni la fortune ne peuvent rendre compte de l'harmonie et de la convenance générales que présente le cosmos. L'ordre est la règle, le hasard, l'exception. L'intelligence ordonnatrice, pour parler encore comme Bossuet (2), a voulu que toutes les parties du grand tout dépendissent les unes des autres. Et l'homme n'est qu'une partie du grand tout, un fragment de l'âme universelle, disent les stoïciens. L'homme, suivant la formule célèbre de Spinoza, n'est pas dans la nature comme un empire dans un autre empire, mais comme une partie dans un tout, et les mouvemements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde où il est compris. Cette image du grand panthéiste ne reflète pas seulement la pensée de Thucydide, mais encore celle de toute son époque. Le v[e] siècle a été le siècle d'Hippocrate et l'on a fait remarquer récemment

---

lui-même est un fragment du « cœur immortel de la nature ». Les autres hommes obéissent au génie sans le vouloir : leur « volonté spontanée » est la sienne. Il prononce le *mot d'ordre*, et tous le répètent ; il fait le premier pas, et le monde le suit. Nous avons déjà dit, *supra*, p. 319, avec M. Fouillée (*Idée moderne du droit*, p. 157) que cette initiative du génie n'est qu'une apparence : sa force individuelle n'est que la force générale dont il est l'instrument et le symbole. « L'individu est fils de son temps, et nul individu ne peut réellement devancer son siècle ».

(1) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 3[e] partie, ch. II : « Encore qu'à ne regarder que les rencontres particulières, la fortune semble seule décider de l'établissement et de la ruine des empires ; à tout prendre, il en arrive à peu près comme dans le jeu, où le plus habile l'emporte à la longue. »

(2) *Loc. cit.* : « Car, ce même Dieu qui a fait l'enchaînement de l'Univers, et qui, tout puissant par lui-même, a voulu, pour établir l'ordre, que les parties d'un si grand tout dépendissent les unes des autres ; ce même Dieu a voulu aussi que le cours des choses humaines eût sa suite et ses proportions : je veux dire que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées avec l'élévation à laquelle ils étaient destinés ; et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents. — Et comme dans toutes les affaires il y a ce qui les prépare, ce qui détermine à les entreprendre, et ce qui les fait réussir ; la vraie science de

l'apport considérable des nouvelles conceptions de la médecine grecque dans l'histoire de la philosophie. Une conviction s'était peu à peu dégagée dans l'état de culture de ce temps-là et qui peut se formuler ainsi : L'homme étant une partie de la nature, ne peut être compris indépendamment de celle-ci. Ce qu'il faut posséder, c'est une vue d'ensemble satisfaisante des phénomènes universels. Quand nous l'aurons acquise, elle mettra dans nos mains les recoins les plus secrets de l'art médical(1). Grâce à cette vue d'ensemble dont parle Hippocrate, on se rendra compte que les mêmes causes produisent les mêmes effets, lesquels sont liés à un certain nombre de lois. La médecine, qui s'appuyait jusqu'alors sur la divination, va s'étayer désormais sur les observations, sur les faits, sur ce qu'il appelle la réalité. Littré fait même d'Hippocrate un partisan de la méthode d'observation, une sorte de précurseur de Magendie. Les commentateurs n'avaient pas manqué, dès lors, de remarquer que ce système est la condamnation formelle de toute intervention du divin ou du merveilleux. Mais ailleurs, le même auteur parle d'une maladie divine θεῖον τι. Faut-il en conclure qu'il y a entre ces deux passages quelque grave contradiction doctrinale ? Ce serait une erreur certaine. Quelle est, en effet, la pensée plus complète d'Hippocrate ? Celle-ci : il n'y a pas, suivant moi, dit-il, de maladies plus humaines ou plus divines les unes que les autres. Toutes sont semblables en ce point et également divines : chacune d'elles est naturelle et rien ne se fait contre la nature (ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιουτέων, καὶ οὐδὲν

---

l'histoire est de remarquer, dans chaque temps, ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver. — En effet, il ne suffit pas de regarder seulement devant ses yeux, c'est-à-dire, de considérer ces grands évènements qui décident tout-à-coup de la fortune des empires. Qui veut entendre à fond les choses humaines, doit les reprendre de plus haut ; et il faut observer les inclinations et les mœurs, ou, pour tout dire, en un mot, le caractère tant des peuples dominants en général que des princes en particulier, et enfin de tous les hommes extraordinaires, qui, par l'importance du personnage qu'ils ont eu à faire dans le monde, ont contribué, en bien ou en mal, au changement des états et à la fortune publique ».

(1) Gomperz, I, p. 302-303.

ἄνευ φύσιος γίγνεται) (1). Rien ne se fait de soi-même, écrit-il encore en son traité Περὶ τέχνης ; tout dépend de causes ou de circonstances déterminantes ; cela n'est pas moins vrai pour les petits faits que pour ces ensembles de faits nombreux enchaînés les uns avec les autres. Quand on parle de productions spontanées, l'on se sert d'un mot tout à fait vide de sens ou qui n'exprime rien de réel. Ainsi, dit encore M. Gomperz, la rigoureuse et absolue obéissance des phénomènes naturels se concilie avec la foi religieuse en une

---

(1) Ou encore : « Tout s'opère conformément à la nature (κατὰ φύσιν) » Hipp., *Des Airs, des Eaux et des Lieux*, § 22, p. 78, Littré, sect. 106, *Petersen*. V. également *De morb. sacr.*, § 11, p. 382, Littré, où il soutient que la Providence n'est la cause des maladies qu'en tant que les causes naturelles lui sont soumises « ὅτι οὐχ ὁ θεὸς τὸ σῶμα λυμαίνεται, ἀλλ' ἡ νοῦσος ». L'athée recherche exclusivement les causes naturelles. Dans la maladie il tâche de se rappeler s'il n'a pas fait quelque excès, s'il ne s'est pas fatigué, si l'air ou le lieu où il se trouve n'en est pas la cause, mais il ne pense pas que tout cela soit encore soumis à la Providence. *Adde* : § 18 (conclusion), p. 394. Platon. *Gorgias*, 500, *e* dit de même : « La médecine recherche la nature des corps qu'elle traite, la cause de ce qu'elle fait et sait rendre compte de chacune de ces choses ». Chauvet, *La phil. des médecins grecs*, p. 16 et 17 : « Ce qui est vraiment admirable chez lui c'est d'abord l'idée très nette que les lois de la nature sont constantes, qu'elles agissent seules et qu'expliquer certains faits extraordinaires par une intention divine particulière, c'est se payer de mots ». Je citerai plus particulièrement comme une application de sa philosophie, la théorie qu'il a présentée, bien avant Aristote et Montesquieu, relativement à l'influence que le milieu exerce sur une race et sur un peuple ; cette théorie remplit les douze derniers chapitres du traité *Des Airs, des Eaux*, etc. Instituant une comparaison des plus curieuses entre la Grèce et l'Asie, voici en quels termes, à la dernière page de son livre, il résume sa méthode et rend raison des différences qu'il a constatées : « Généralement, vous trouverez qu'à la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme... Tout ce que la terre produit est conforme à la terre elle-même », § 24 de la traduction Littré. Ce mot, la terre, il l'entend dans son sens le plus compréhensif ; la terre est définie pour lui, moins par sa configuration propre et par les qualités du sol que par celle du climat qui règne à sa surface et qui en modifie la faune et la flore : « Si les Asiatiques, affirme-t-il, sont moins belliqueux et d'un naturel plus doux que les Européens, la cause en est surtout dans l'égalité des saisons ». Et ailleurs : « Une perpétuelle uniformité entretient l'indolence ; un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme », §§ 16 et 23. G. Perrot, *Rev. des Deux Mondes*, 1892, p. 531.

source divine primordiale de laquelle découlent en dernière analyse ces mêmes phénomènes. Tout est divin, tout est humain.

Si nous nous sommes permis cette longue digression, c'est que le cas de Thucydide n'est pas sans offrir une analogie frappante avec celui que nous venons de rapporter. L'histoire n'est plus pour l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse* ce qu'elle était encore dans une certaine mesure aux yeux d'Hérodote, une suite de miracles (1). L'idéal est ici autrement relevé. Mais l'antique transcendance dans toute son étroitesse, dirait Stirner, n'a disparue que pour faire place à l'immanence qui en est une simple forme déguisée. Un savant éditeur de Thucydide, M. Classen, croit constater que le grand historien « comme beaucoup de natures profondes, éprouve une sorte de pudeur à produire au dehors les sentiments les plus intimes de son âme, particulièrement en ce qui regarde la puissance divine »(2). Cependant, ajoute-t-il, en pénétrant plus avant dans sa pensée, on s'aperçoit que, sans ôter à l'homme la responsabilité de ses actes. il met la décision suprême des affaires humaines dans la main de la divinité et que l'humanité lui apparaît comme essentiellement dépendante d'elle (3). Il ne la conçoit certes pas courbée sous

---

(1) On peut associer au nom d'Hérodote celui de Xénophon. Je me borne à renvoyer, entre mille exemples, à l'*Anabase*, V, 2. 44 et aux *Helléniques*, VII, 5, 13.

(2) *Thukydides, Einleitung*, p. LVII.

(3) C'est ainsi qu'il dit, II, 64 : «Φέρειν τε χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαίως ». Il faut se consoler par la nécessité des maux que Dieu nous envoie ». Les catastrophes de toute nature sont souvent à ses yeux des épreuves envoyées par la divinité (τὰ δαιμόνια). L'indifférence religieuse, l'affaiblissement de la foi due au serment constituent pour lui des symptômes alarmants de corruption (III, 82, 6-83, 2-II, 53-4). Il n'accorde pas cependant aux présages (τέρατα) et aux inspirations célestes (χρησμοί) une créance aussi naïve que Xénoph. qui écrit à ce sujet dans la *Cyropédie* : « Nous ne mettons pas plus de prudence à choisir le meilleur que si après avoir tiré au sort on agissait sur la foi du hasard. Mais les dieux, qui sont éternels, savent tout, et consultés par ceux qu'ils protègent, ils leur enseignent ce qu'on doit faire ou non ». Cfr à titre d'exemple de ses explications semi-rationalistes, semi-religieuses : III, 17. H. Meuss, *Thucyd. et ses conceptions religieuses*, in *Neue Jahrb. f. Philol.*, t. 146, 4e et 5e livraison, estime que dans les passages peu nom-

le joug d'une volonté supérieure, il se la représente plutôt modelant son activité et son intelligence sur le type de l'intelligence universelle. L'intelligence est reine du monde : c'est pour l'avoir eue dans toute sa plénitude qu'Athènes a su dicter ses lois à de nombreuses cités. Thucydide s'étend peu sur les premiers temps de l'histoire de la Grèce ; c'est, peut-on dire d'après lui, l'état de nature, le chaos où il n'existe d'autre règle de droit que celle de la force (1). Il est plus préoccupé d'étudier son pays dans la pleine période de civilisation. Notre ville, fait-il dire à Périclès dans la belle oraison funèbre du II[e] livre, est le modèle et l'institutrice de la Grèce (τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν) ; nous avons une constitution qui n'emprunte ses lois à personne et, bien loin d'imiter les autres, nous servons nous-mêmes d'exemple, nous qui, forçant toutes les mers et toutes les terres du monde accessibles à notre audace, avons établi partout des monuments éternels de bienfaits et de châtiments. La gloire de la république fut l'œuvre de ces braves et de leurs pareils. La catastrophe de ces guerriers met au jour la vertu de l'homme, elle en indique le principe et en confirme la fin. La vertu, l'obéissance à l'autorité et aux lois, mais surtout à ces lois qui, sans être écrites, apportent à leurs transgresseurs une honte universellement reconnue, voilà ce qui a fait la grandeur et la puissance d'Athènes selon Thucydide (2). Mais l'his-

---

breux (13 sur 200 chapitres) où il est question de religion, Th. ne fait que reproduire l'opinion des orateurs eux-mêmes ou celle de son temps, mais non la sienne propre.

(1) I, 5, cf. Schœmann, *Antiq. juris publici Græc.*, p. 374 et *Ant. grecques*, I, 53. Sur l'existence de la piraterie à cette époque, v. Héraclide du Pont, F. H. G, II, p. 247.

(2) II, 37 « Χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν, ἢ μιμούμενοι ἑτέρους — ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες, τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανοῦμεν, τῶν τε ἀεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται, καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες, αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι ». **— Cf. discours d'Alcibiade, VI, 89 : « Quant à nous, tout le temps que nous avons été à la tête des affaires, nous avons cru que la forme qui avait donné à notre ville tant de puissance et de liberté, forme chez nous héréditaire, devrait être conservée ».**

torien n'a garde d'oublier la mémoire des ancêtres qui, en ayant vécu sur la même terre, l'ont léguée à leurs successeurs libre jusqu'à ce jour, grâce à leurs vertus (δι' ἀρετὴν). Les vertus étaient même pratiquées plus religieusement, la loi divine (θεῖος νόμος) était plus respectée qu'aujourd'hui (1). Il y a là un grand danger pour l'avenir, car il existe un patrimoine précieux à conserver en vue de maintenir Athènes à ce haut degré de puissance «dont le souvenir, disait encore Périclès, passera pour toujours à la postérité, même s'il arrivait à ses descendants de déchoir, puisque tout décroît dans la nature». Ce dernier membre de phrase est intéressant à souligner. On voit par là combien cette idée de progrès qui nous est devenue si familière était anti-naturelle aux anciens. Sans doute les anciens ont bien eu quelque idée d'une marche du monde et la notion d'une certaine succession de formes diverses de gouvernement et de civilisation. «Tout ce qui appartient au monde, disait Ocellus Lucanus dans son poème *De la nature de l'Univers* est mobile et changeant ; les sociétés naissent, croissent et meurent comme les hommes pour être remplacées par d'autres sociétés, comme nous le serons par d'autres hommes». Mais la théorie du progrès ne tient pas dans cette constatation aujourd'hui banale des changements incessants que nous voyons s'opérer. Il faut avant tout se rendre compte que ce mouvement de progression des sociétés est déterminé par le fait même de leur organisation qui conditionne leur existence dans le temps et dans l'espace (2),

(1) Disc. de Périclès, II, 64, cf. III, 82, et II, 53 (tableau de la peste d'Athènes): « On n'était retenu ni par la crainte des dieux ni par les lois des hommes — Θεῶν δὲ φόβος, ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε ».

(2) E. Caro, *Le progrès social*, I, *Les métamorphoses de l'idée du progrès dans la science contemporaine. Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873, se demande si la découverte tardive de l'idée du progrès tiendrait comme le veulent les positivistes à la subordination où est la science de l'histoire par rapport aux autres sciences. Comme elle est la plus compliquée de toutes, elle a du se constituer la dernière. Le rigoureux enchaînement des sciences qui s'élèvent graduellement des plus simples aux plus compliquées dit par ex. Littré (*La Science au point de vue philosophique*, leçon à l'école polytechnique de Bordeaux) montre comment la découverte de l'histoire et par suite la loi du progrès, qui en est la plus haute formule, a dû être ajournée à une date si

tout comme le développement des êtres vivants résultera de leurs aptitudes héréditaires et de leur adaptation continue à des conditions de milieu. Dans le lent mouvement des affaires humaines il n'y a rien d'absolument durable ; l'homme est un être organisé qui se développe en vertu de certaines lois et la science sociale n'est que la découverte de ces lois. L'état passé détermine

---

récente et si voisine de nous. Caro rejette cette explication d'école, produit d'une doctrine qui soumet la naissance de toutes les idées à une sorte de *processus* logique, inflexible, ordonné par la loi de la série qui va du simple au composé, marquant la date nécessaire de leur avènement, niant d'une manière absolue la spontanéité de l'esprit humain, les énergies intuitives et les anticipations du génie même. Et il ne voit qu'une raison toute simple, expérimentale, en dehors de tout esprit de système, qui rend compte de la tardive naissance de l'idée du progrès et de sa nouveauté relative dans l'histoire. « C'est que cette idée est d'une nature rationnelle et abstraite, en contradiction apparente avec le spectacle habituel qui frappe notre imagination et nos sens. Ce spectacle est celui du déclin rapide et inévitable de toutes choses ; ce qui s'impose tout d'abord avec une force irrésistible, c'est l'idée de la mort universelle. La mort nous paraît être la loi de tout ce qui vit, le déclin, la loi de tout ce qui grandit ; au terme de tous les changements, il semble que le changement suprême auquel nul être n'échappe, c'est de ne plus être. Telle est la première leçon que nous donne en caractères saisissants l'expérience de la mobile et vivante réalité, que cette réalité soit un individu, une famille, une nation. Par une induction naturelle, nos ancêtres étendaient à chaque phase de l'humanité et à l'humanité elle-même toute entière la même loi, la même nécessité de naître, de croître pour mourir, de s'élever pour tomber. Cette impression, formée par le spectacle de la vie de chaque jour, se fortifiait dans leur imagination par les exemples que leur donnait périodiquement l'histoire de la grandeur d'une civilisation suivie infailliblement d'une irréparable décadence. C'était Athènes et son génie qui succombaient sous la main de fer de Sparte ; c'était la Grèce et toutes ses splendeurs qui, à un jour donné, subissaient l'éclipse fatale : l'heure arrivait où Rome faisait l'ombre sur tant de clartés ; c'était Rome elle-même, la victorieuse, Rome, la maîtresse des nations, qui tombait sous le glaive de barbares, et une nuit farouche descendait sur le monde. De ces ténèbres émergeait une faible lueur qui, grandissante, annonçait l'aurore d'un jour nouveau ; mais ce jour lui-même, combien d'heures allait-il durer ? Ce qui paraissait certain à l'homme de l'antiquité, à l'homme du moyen âge, et même à celui du XVI[e] siècle, c'est qu'il y avait dans le monde une alternative nécessaire de périodes de croissance et de déclin pour les sciences, pour les arts, pour les lettres comme pour les institutions, pour les états comme pour les individus ».

l'état présent, l'avenir. L'objet que nous devons assigner dès lors à l'histoire, c'est sans doute l'âme de l'homme, mais de l'homme en société non de l'homme isolé. Elle est — depuis Fustel de Coulanges — la science des sociétés humaines. Elle recherche « comment ces sociétés ont été constituées, quelles forces ont maintenu la cohésion et l'unité de chacune d'elles ». Elle décrit « les organes dont elles ont vécu, leur droit, leur économie politique, leurs habitudes d'esprit, leurs habitudes matérielles, toute leur conception de l'existence ». L'histoire « ne consiste pas à disserter avec profondeur », mais plutôt « à constater les faits, à les analyser, à les rapprocher, à en marquer le lien » (1). Elle doit se borner à déterminer ce que les groupes sociaux ont cru, pensé, senti, à travers les siècles. En un mot elle se confond avec la sociologie même. Le trait essentiel de l'esprit historique, a dit Edouard Zeller, est le discernement des caractère propres à chaque époque et l'on se trompe d'ordinaire quand on juge du présent par le passé et inversement. Les faits historiques sont des mélanges trop complexes pour se reproduire tels. S'ils recèlent des lois, c'est dans leurs éléments non dans leur forme concrète qu'il faut les chercher. Pareille conception était, comme on le comprend facilement, nécessairement étrangère à Thucydide et à tous les penseurs grecs en général qui n'ont guère fait qu'une étude de l'état statique des sociétés. Les auteurs de l'antiquité n'avaient, en effet, derrière eux qu'un passé trop insuffisant pour qu'il fussent amenés à saisir les transformations et les évolutions successives et perpétuelles de l'humanité. Le déterminisme social devait inévitablement leur échapper. Ils n'étaient guère frappés que par ces deux termes du problème : la naissance ou les débuts d'une société donnée que leur imagination idéalisait parfois dans les légendes de l'âge d'or, le présent dont ils méconnaissaient aussi le rôle historique en le qualifiant d'âge de fer ou d'époque de dégénérescence et de décadence.

(1) Je crois me rappeler que F. de Coulanges ajoutait qu'une certaine philosophie pouvait s'en dégager, mais à condition qu'elle s'en dégageât d'elle-même, presque en dehors de la volonté de l'historien.

Il importe dès lors, à leurs yeux, de s'attacher inébranlablement au passé, aux saintes coutumes et aux lois protectrices de l'ordre. Thucydide, qui regarde comme le pire des maux l'instabilité dans les résolutions et l'ignorance de tout principe directeur, Thucydide, dis-je, estime qu'il vaut mieux qu'un état soit régi par des lois moins bonnes, mais immuables, que par d'excellentes lois sans autorité « Χείροσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν, ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις » (1). Ce n'est pas tout, les hommes les plus obscurs gouvernent souvent mieux les états que les plus habiles. Ces derniers, se croyant plus sages ou plus éclairés, veulent se mettre au-dessus des lois et faire prévaloir leur opinion personnelle dans toutes les délibérations d'intérêt général. Or, il faut se défier de sa propre habileté et croire toujours en savoir moins que la loi (2). En ce

(1) III, 37. C'est une pensée toute aristotélicienne comme la suivante d'ailleurs.

(2) *Ibid.* On lit dans le προοίμιον des lois de Zaleucos (Stobée, *Floril.*, II, 165, *Meineke* : « ὡς ὑπ' ἀνθρώπων μὲν ἡττᾶσθαι τοὺς κειμένους νόμους οὐ καλὸν οὐδὲ συμφέρον, ὑπὸ δὲ νόμου βελτίονος ἡττώμενον καταχρατεῖσθαι καὶ καλὸν καὶ συμφέρον ». C'est bien le cas dans un chapitre consacré aux historiens de signaler un passage d'Hérodote relatif à l'empire de la coutume sur les différents peuples (III, 38). Il s'agit de l'épreuve assez connue faite par Darius : « Si l'on proposait à tous les hommes de faire un choix parmi les meilleures lois qui s'observent dans les divers pays, il est certain que, après un examen réfléchi, chacun se déterminerait pour celles de sa patrie : tant il est vrai que tout homme est persuadé qu'il n'en est point de plus belles. Parmi le grand nombre d'exemples de l'importance que les peuples attachent à leurs lois et à leurs coutumes, on peut citer celui-ci : Un jour Darius ayant appelé près de lui des Grecs soumis à sa domination, leur demanda pour quelle somme ils pourraient se résoudre à se nourrir des corps morts de leurs pères. Tous répondirent qu'ils ne le feraient jamais, quelque argent qu'on pût leur donner. Il fit ensuite venir les Calatiens, peuples des Indes, qui mangent leurs pères; il leur demanda, en présence des Grecs, quelle somme pourrait les engager à brûler leurs pères après leur mort. Les Indiens se récriant à cette question, le prièrent de ne pas leur tenir un langage si odieux : tant la coutume a de force. Aussi rien ne me paraît plus vrai que ce mot que l'on trouve dans les poésies de Pindare : « *La Coutume est la reine de tous les hommes. (Elle mène avec soi la Force, et d'une main puissante elle en fait la Justice)* ». — Il est non moins intéressant de constater que nombre de lois analogues à celles dont parle le vieil historien grec s'appuyaient sur des considérations morales de nature à les recommander et à en faire obtenir le respect universel. Nous citerons ainsi la loi des Massagètes

sens, la loi morale, la loi non écrite — cette discipline héréditaire — constitueront un frein puissant pour maintenir la concorde et contenir les masses populaires dans le devoir. Le gouvernement idéal est celui qui a à sa tête les sages. La foule entrave la marche normale du monde, elle n'a qu'à demander des conseils et à les suivre après les avoir entendus. Thucydide semble faire siennes certaines idées qu'Hérodote prête au seigneur perse Mégabyse réfutant les projets démocratiques d'Otanès : « La foule n'a point de sens pratique ; il n'est rien de moins intelligent qu'elle, rien de plus insolent. Pour éviter les caprices tyranniques d'un monarque, ce serait folie que de se livrer à ceux d'un peuple indiscipliné. Le tyran, du moins, lorsqu'il agit, sait ce qu'il fait ; le peuple ne le sait pas. Comment le saurait-il, puisqu'il n'a ni instruction ni connaissance naturelle de ce qui est beau ? Il se jette au hasard dans une action, qu'il pousse ensuite sans réfléchir, comme un torrent déchaîné » (1). L'auteur de *la Guerre du Péloponnèse* nous rappelle encore ici singulièrement Aristote déclarant le peuple incapable de toute raison. Nul doute qu'il n'eût souscrit à ces paroles si dures et si injustes en même temps du X[e] livre de l'*Ethique à Nicomaque* : « Pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants à l'amener au bien. Elle n'obéit point par respect, mais par crainte ; elle ne s'abstient pas du mal par le sentiment de la honte, mais par la terreur des châtiments ». La raison n'a été donnée en partage qu'à un petit nombre, les multitudes ne peuvent être conduites et dressées

---

qui ordonnait aux enfants de tuer leurs pères à l'époque de la décrépitude, ainsi que les coutumes de prostitution établies en plusieurs endroits, auprès de certains temples (visées par Hérod., I, 199). Aristote et Strabon exposent aussi gravement qu'une doctrine philosophique les lois les plus criminelles qu'on puisse imaginer (celle de Crète, par exemple, sur une matière que l'on a devinée). Le même Hérodote décrivant la législation assyrienne (I, 196) rapporte l'existence d'une loi qui, d'après sa manière de voir, est de la plus grande sagesse et en vertu de laquelle on rassemblait tous les ans sur le marché les jeune filles nubiles, vendant les belles et donnant aux maris qui se chargeaient des laides le produit de la vente des premières. Dans plus d'un passage les uns et les autres mentionneront des lois de cette nature sans la moindre note critique.

(1) Hérod., III, 81, cité par Maurice Croiset, *Aristophane et les partis à Athènes*, 1906, p. 102.

que par la rigueur de la législation abandonnée à la sagesse de cette élite que le Stagyrite leur oppose. Livrée à elle-même, la république est bientôt en proie aux séditions, et Thucydide a tracé un tableau magistral des maux et des iniquités qu'elles produisent. On a prêté à Hobbes, lorsqu'il publia sa traduction, devenue classique, de Thucydide, l'intention de faire haïr aux Anglais le gouvernement démocratique par le spectacle des désordres et des crimes de la démocratie grecque(1). Quoi qu'il en soit voici, malgré sa longueur, la partie la plus intéressante de cette analyse :« Alors les gages réciproques de fidélité ne reposaient pas sur la loi divine, mais sur la communauté des attentats. Les liens du sang étaient moins estimés que ceux du parti, car ceux-ci donnaient des complices prêts à tout oser sans réflexion : or, on formait ces liaisons, non en vue d'un intérêt avoué par les lois établies, mais pour satisfaire sa cupidité en violation des lois.... Si l'on admettait quelque bonne pensée d'un ennemi, ce n'était pas par générosité, mais parce que, avec les avantages de la force, on se croyait à l'abri ; d'ailleurs, le plaisir des représailles passait avant celui de n'être pas même attaqué. S'il y avait quelquefois des traités et des serments, ils duraient autant que le danger qui, seul, y avait réduit les deux adversaires, et à la moindre occasion celui qui, voyant son adversaire sans défense, le surprenait par un coup d'audace, se plaisait à profiter ainsi des serments pour préparer en secret sa vengeance, jouissant à la fois et du péril évité et du succès d'une ruse habilement conduite.... Et la cause de toutes ces misères, c'est l'ambition du pouvoir et des honneurs; ce sont les rivalités qui s'en suivent. Les uns et les autres, poussés par la passion de dominer, portaient de beaux mots sur leurs enseignes : l'égalité des citoyens ou la sagesse des classes éclairées. En paroles, ils ne pensaient qu'au bonheur de la patrie ; en réalité, elle-même était l'enjeu de leur combat. En luttant de tous leurs moyens à qui l'obtiendrait par un surcroît d'audace ou d'obstination dans la vengeance, ils ne s'arrêtaient pas où le voulaient la justice et l'intérêt commun, mais où les avait poussés leur passion du moment, également prêts, dans leur ambition, à saisir le pouvoir

(1) Egger, *loc. cit.*

et par les injustes arrêts du suffrage et par la violence. De part et d'autre, égal mépris de l'honnêteté; pourvu qu'en faisant le mal on sauvât les apparences, on avait pour soi l'opinion, et les citoyens neutres étaient sûrs de souffrir, soit pour refus de concours, soit pour s'être fait des jaloux en échappant aux misères de la lutte.

« C'est ainsi que la dissension multiplia les désastres parmi toute l'Hellade, que la simplicité de cœur, inséparable de la vertu, disparut sous le ridicule, tandis que l'esprit de faction prenait d'incroyables avantages. Car il n'y avait pour concilier les partis ni raison assez forte, ni serment assez terrible; et vainqueurs, leur raison allait à compter plutôt sur l'imprévu qu'à se confier dans la fidélité des hommes. D'ailleurs, les plus médiocres esprits l'emportaient d'ordinaire ; car, craignant que leur faiblesse ne les exposât à succomber sous l'éloquence et l'habileté politique de leurs ennemis, ils se hâtaient de les prévenir par des coups de main; les autres, au contraire, dédaigneux de prévoir et de prendre pour l'action l'avantage que leur pouvait donner la prudence, n'en étaient que plus sûrement vaincus.» Je cite encore littéralement Thucydide : « Une morale nouvelle changeait le sens des mots. L'audace effrénée fut érigée en noble dévouement au parti; la lenteur circonspecte passa pour lâcheté déguisée, la modération pour un masque de la pusillanimité, la rectitude des vues en toutes choses pour incapacité absolue; l'emportement aveugle devint l'apanage de l'homme de cœur; réfléchir pour ne rien compromettre, c'était chercher un prétexte spécieux pour s'esquiver; l'homme violent était toujours un homme sûr, son contradicteur un suspect ; savoir préparer une intrigue et la mener à bonne fin était capacité, l'éventer était plus habile encore; prendre ses mesures pour n'avoir pas besoin de cette double habileté, c'était travailler à la dissolution de son parti et avoir peur de ses adversaires; en un mot, devancer un autre dans l'accomplissement d'une mauvaise action, l'y pousser, s'il n'y songeait pas, était chose digne d'éloges » (1). Le grand historien a le même mot cruel sur

---

(1) III, 82, trad. Zévort. Cf. Daunou, *Cours d'études historiques* (5e leçon sur Thucydide), t. X, p. 148.

la crainte de l'opinion et le faux respect humain. « Bien souvent, on se laisse entraîner par la force irrésistible de ce qu'on appelle l'honneur. On est subjugué par cette expression et, de fait, on se jette volontairement dans d'irréparables malheurs; et la honte qu'on en recueille est d'autant plus grande, qu'elle est l'œuvre de la folie et non de la fortune » (1). A ces formules stériles et men-

(1) V, 91. Il n'est pas inutile de signaler sous ce tableau le très curieux *Traité de la République des Athéniens* attribué longtemps par erreur à Xénophon et qui aurait été composé d'après M. Croiset (*op. cit.*, p. 27) vers 424 à Athènes par un théoricien politique, partisan de l'oligarchie. Les doctrinaires de l'oligarchie estimaient que la démocratie athénienne n'était pas susceptible d'être réformée, qu'elle était même destinée à outrer de plus en plus son principe, condamnée par sa nature à mal faire. Avec un sens pratique qui rappelle celui de Thucydide, l'auteur, dit M. Croiset « aristocrate hautain et intransigeant, se propose de dissiper, par son âpre logique, ce qu'il considère comme les illusions des modérés de son parti. A ceux qui admettaient que la démocratie athénienne pouvait être réformée, il oppose la négation la plus décidée. Il démontre, avec un sang froid imperturbable, qu'elle suit simplement la loi de sa nature, qu'elle est ce qu'elle doit être, ce que la force des choses exige qu'elle soit, et qu'elle ne peut pas être autrement... Il combat avec force quelques opinions, évidemment répandues autour de lui; entendant répéter que cette démocratie était absurde, ennemie de toute justice et de toute honnêteté, elle devait, à bref délai, ou se transformer ou périr, il démontre méthodiquement que, bien loin d'être absurde, elle agit conformément à son principe, par conséquent d'une manière rationnelle et logique : que, d'ailleurs, elle ne pourrait se transformer, ni même se modifier sensiblement, sans cesser d'être démocratique ». La démocratie restera toujours la proie des démagogues. La force des choses l'exige ainsi : « En tout pâys, lit-on dans le Pseudo-Xénoph., l'élite de la société forme le parti opposé à la démocratie. En effet, c'est dans la classe supérieure que l'on rencontre le moins de dérèglement et d'injustice et la plus grande application à tout ce qui est digne d'un honnête homme. Le peuple, au contraire, est la classe la plus sujette à l'ignorance, au désordre et au vice. C'est que les gens du peuple sont entraînés plus que les autres aux actions honteuses par la pauvreté, et par la grossièreté et le défaut de lumières qui, pour quelques hommes, est la conséquence du manque de fortune » (Ch. V.) L'auteur se demande alors si au lieu de laisser tous ces gens-là se succéder à la tribune et y ouvrir des avis, il n'eut pas été préférable de réserver ces droits aux hommes les plus habiles et les plus honorables. Mais il n'en croit rien. Les Athéniens, sur cette question encore, prennent le meilleur parti : c'est de laisser la parole même aux misérables. Si la parole et la délibération appartenaient aux honnêtes gens, ils useraient de ce privilège à l'avantage de ceux qui

songères, Thucydide préfère les indications de l'expérience et les virils enseignements de la religion. Le respect des dieux et de la loi non écrite, de ce droit qui, pour n'être publié nulle part, ne lie pas moins sévèrement les consciences, ce sont, pour ainsi dire, à ses yeux les colonnes de la société. La nature humaine impatiente et capricieuse, au milieu de tant de cupidités en effervescence, la démocratie avec ses violences, ses appétits et ses emportements, ont besoin d'être guidées et maîtrisées sous le joug des lois. Les députés d'Athènes disaient encore aux Méliens qu'il n'y a rien de déshonorant de céder à la plus grande des villes. Ceux qui savent résister à leurs égaux et témoigner de la déférence pour leurs supérieurs, en se montrant à la fois modérés envers ceux qui leur sont soumis, sont sûrs de réussir. C'est encore une formule de Hégel, que la puissance du grand homme est légitime en tant qu'elle crée ou conserve les états. Tout ce qui s'accomplit s'explique, et tout ce qui prévaut a sa raison d'être. Athènes, si elle est vrai-

---

leur ressemblent, et non à l'avantage des gens du peuple. Au contraire, la parole étant donnée à qui la demande, le premier misérable venu sait bien trouver ce que réclame son intérêt et l'intérêt de ses pareils. On demandera peut-être quel projet avantageux pour lui-même ou pour le peuple un tel homme pourrait concevoir. Mais le peuple devine que l'ignorance de ce misérable, qui lui veut du bien, lui est plus utile que la vertu et la sagesse de l'honnête homme qui lui veut du mal. (Ch. VI). *Il est possible que de tels usages politiques ne produisent pas la république la plus parfaite ; mais ce sont les meilleurs moyens d'assurer le maintien de la démocratie. Car le peuple ne veut pas, pour voir la république bien constituée, se résigner lui-même à être esclave. Il veut être libre et commander. Quant aux mauvaises lois, il ne s'en inquiète guère ; en effet, ce que vous appelez mauvaise constitution, le peuple, lui, y trouve sa puissance et sa liberté.* Les Athéniens sont donc à la fois justes et habiles en portant au pouvoir et en comblant de faveurs les πονήροι, les misérables. « On leur reproche, comme une mauvaise politique, leur habitude de prendre parti pour la classe inférieure dans les cités que les factions divisent. Mais cette préférence est chez eux un calcul ; car, s'ils prenaient parti pour la classe supérieure, ils appuieraient une faction qui ne serait pas unie avec eux par la communauté des sentiments politiques. Dans aucune cité la classe supérieure n'est favorable à la démocratie ; c'est tout ce qu'il y a de plus misérable dans chaque cité qui sympathise avec les démocrates ». (*La Républ. d'Athènes*, ch. III, 10, tr. Em. Belot).

ment la Grèce de la Grèce (1), en résume elle-même le génie et les aspirations naturelles et, à son éclat, avance du même coup la Grèce vers la réalisation de l'idéal hellénique (2). On connaît la doctrine de Mommsen et de la plupart des historiens de l'Allemagne au XIXe siècle : « Le but de l'histoire c'est la civilisation. *Kultur muss sein*. Or, pour triompher, la civilisation exige « l'écrasement des branches moins susceptibles de culture ou moins développées par des nations d'un niveau plus élevé ». L'histoire, dans son irrésistible tourbillon, brise et dévore sans pitié les nations qui n'ont pas la dureté de l'acier et aussi sa souplesse (3). Je crois que c'est également l'intime pensée de Thucydide. Thucydide, dit encore M. Girard, appartient à l'aristocratie ; il écrit pour elle, il veut que son livre profite à ceux qui sont destinés à conduire ou à comprendre la marche des événements (4).

---

(1) D'après Thucydide même, s'il est l'auteur de l'épitaphe d'Euripide qui lui y est attribuée.

(2) J. Girard, *Un historien moderne de la Grèce*. Curtius, *Revue des Deux Mondes*, 1883, p. 358.

(3) *Röm. Gesch.*, t. III, p. 242, I, p. 9, III, p. 299.

(4) *Op. citat.*, p. 298. Comp. Médéric Dufour, *La constitution d'Athènes et l'œuvre d'Aristote*, thèse lettres, Paris, 1895, p. 180 et 181.

CHAPITRE XIV

La notion de la nature et du droit naturel chez Aristote. — La loi naturelle (κοινός νόμος φύσει) *et l'équité* (το ἐπιεικές).

Si nous avions à donner immédiatement une idée de l'œuvre toute entière d'Aristote, nous dirions volontiers qu'on peut y voir le processus de la raison s'acheminant sans cesse de formes en formes, de causes en causes et de fins en fins. Tandis que certains systèmes antérieurs cherchaient à s'expliquer les causes de l'ordre du monde par la combinaison ou la lutte des principes contraires, Aristote rejette ce dualisme pour n'admettre qu'un seul principe réel, qu'une seule réalité, l'unité actuelle de la Pensée. La métaphysique ou science première, aboutissant de toutes les sciences (φιλοσοφίαι) s'ouvre par une distinction fameuse entre la virtualité et l'acte. Il y a une science en puissance et une science en acte. Nous appelions la doctrine des cyniques la doctrine de l'effort : la philosophie péripatéticienne doit être caractérisée celle de l'activité. En toutes choses et chez tous les êtres existe une force en puissance, la matière (ὕλη) qui tend à se réaliser dans une idée ou une forme (εἶδος). Loin d'être le néant (τὸ μὴ ὄν), la matière est comme l'être en germe, le substrat qui n'est ni ceci ni cela, mais devient et se complète sous l'action de la forme qui en fait une chose déterminée et réelle. Et le moyen terme dans lequel ces deux éléments se confondent est le mouvement (κίνησις). Sans la forme, la matière serait livrée à la mobilité perpétuelle. La forme ne détermine pas seulement, elle ordonne et fixe cette matière qui trouve alors son complément nécessaire et comme sa destination naturelle. La nature est pour Aristote le théâtre

incessant de la finalité. La fin est le principe qui la fait agir et préexiste par suite à ses créations. Car le type de la perfection n'est pas au-dessus d'elle, il est en elle. Il y a, écrit-il, un pourquoi et une fin dans toutes les choses qui existent ou se produisent au sein de la nature. Ce n'est pas assez dire peut-être. « Non seulement elle est le but à atteindre (ἡ φύσις τέλος καί οὗ ἕνεκα), mais c'est elle-même qui est chargée de le réaliser (ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα) »(1). Tout dans la nature démontre que le mouvement des êtres se poursuit vers une forme plus complète. L'être imparfait désire continuellement (ὀργεται) s'achever dans un type plus accompli. Le minéral aspire à la vie du végétal, l'animal à la vie humaine, l'homme à la vie divine. Les êtres sont pour ainsi dire subordonnés les uns aux autres en raison de leurs qualités ou perfections. La nature veut,en effet, le meilleur, et sans l'atteindre toujours pleinement elle y tend du moins dans la mesure du possible. Rarement satisfaite comme l'art, elle se reprend constamment et corrige sans cesse ses épreuves,si bien qu'il est probable que sous son influence se développent et se développeront sans fin des formes de plus en plus belles et de plus en plus merveilleuses (2). Aussi dans des causes insignifiantes en apparence y a-t-il de la perfection et du divin. Rien dans la nature ne se fait en vain (οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις). Il n'est pas de principe qui marque plus fortement le système aristotélicien (3). Aristote croit

---

(1) *Physique*, II, 8, p. 199, *a*, 30 : Huit., *op. cit.*, p. 370.

(2) Les espèces sont-elles fixes dans le système d'Aristote se demande M. Boutroux. *(L'idée de loi naturelle*, p. 84). Pas absolument. Les types idéaux, en effet, ne sont ni ne peuvent être exactement réalisés par la matière (voir *infra*). Ils représentent des modèles autour desquels la nature gravite, qu'elle tend à reproduire, mais qu'elle ne réalise jamais qu'imparfaitement. Comp. *de generatione et corrupt.*, II, X et *de vita et morte*, IV.

(3) *De cœlo*, II, 8, p. 290, *a*, 31, II, 11, p. 291, *b*, 13 « ἡ δὲ φύσις ουδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ ». *Ibid.*, II, 5, p. 288, *a*, 2, « εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον κ. τ. λ. *de part. anim.*, III, 2, p. 663, *a*, 32. φύσις εὐλόγως — *Ibid.*, 2, p. 663, *b*, 23 ἡ κατὰ τὸν λόγον φύσις — II, 14, p. 658, *a*, 33 ἀεὶ γὰρ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων αἰτία τοῦ βελτίονός ἐστιν. On rencontre dans la *Physique* et le *Traité de l'âme* en général beaucoup de formules comme celle-ci :

que l'ordre est dans la nature à l'état de règle, φύσις étant toujours une cause de régularité et d'harmonie. Il n'y a jamais de trouble dans les choses qui sont dans la nature et selon la nature « Φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως » (1).

Mais si rien ne se fait en général qui ne soit conforme à la raison ou à la fin à laquelle elle tend, on doit bien reconnaître que la nature est parfois contrariée dans sa marche vers le meilleur. Le cours normal de la nature et de la raison — ce qui est tout un pour Aristote — rencontre maints obstacles. On peut en attribuer quelques-uns au hasard, (τὸ αὐτόματον) qui consiste dans la substitution inattendue d'une fin à une autre (2). Il faut surtout se

---

ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ παρὰ φύσιν — ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος — ἡ γὰρ φύσις αὐτὴ ζητεῖ το πρόσφορον. V. pour détails, Hardy, p. 200 et sq. Cf. *Traité de la Jeunesse*, c. VI, p. 1. *Polit.*, I. 10, I, 2, 5, I, 2, 11.

(1) *Phys.*, VIII, 1, 252, *a*, 11 « ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία κ. τ. λ. τὸ δ'ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει. τάξις δὲ πᾶσα λόγος. L'infini ne peut avoir de rapports avec l'infini, tandis que l'ordre est toujours un rapport et une raison.

(2) Αὐτόματον vient de μάτην en vain. Aristote voit dans tout résultat du hasard une activité inutilement dépensée. Piéron, *Rev. de métaphys. et de morale*, 1902, p. 685 : « Si Aristote n'attribue pas au hasard une finalité propre, puisque c'est en poursuivant une fin autre que l'action fortuite se réalise, il lui attribue du moins l'apparence d'une finalité propre, car on peut dire : Tout s'est passé comme si j'avais réellement eu pour but la chose même qui s'est accomplie. Pour que cette définition soit valable dans tous les cas, il faut considérer comme admise la finalité universelle : si je me promène et qu'une pierre tombe sur moi à mon passage, je ne puis vraiment dire que tout s'est passé comme si j'avais réellement eu pour but de ma promenade de recevoir cette pierre, car alors je me serais abstenu de sortir, mais bien plutôt que tout s'est passé comme si cette pierre, qui obéissait à une autre fin en tombant, avait eu pour but de m'écraser. Il y a hasard lorsque ce n'était point ce qui est réellement arrivé qui était le but de l'action qui amena cependant ce résultat, mais qu'il y avait un autre but. On voit qu'il y a surtout dans cette conception du hasard un fort élément subjectif. Τὸ αὐτόματον, c'est ce qui arrive contre notre volonté, ce sera particulièrement chez Aristote ce qui s'oppose aux fins supérieures voulues par la nature. Comp. *Rhét.*, I, ch. X. et spécialement § 4, *Causes des actions humaines* : « Les choses qui viennent du hasard sont celles qui n'ont pas de cause déterminée, qui ne se font pas pour un but, et qui n'arrivent ni toujours, ni le plus souvent, ni dans un ordre réglé ».

rappeler que la matière coopère à la génération des êtres et que cette collaboration ne sera pas toujours complète. S'il y a des anomalies dans l'organisme, des monstruosités, des choses, en un mot, qui ne répondent pas à un but, il convient de les rejeter sur la mobilité capricieuse de la matière qui s'écarte parfois considérablement de la forme. La matière, dit M. Boutroux, est la cause de l'imperfection des êtres et du mal. Elle est cause aussi de la hiérarchie des êtres, car à travers leur infinie variété, ceux-ci ne sont que la réalisation plus ou moins parfaite d'un seul et même type (1). Ainsi les animaux sont des êtres inachevés, fixés à un certain point de leur développement naturel, tandis que l'homme est le chef-d'œuvre de la création, l'être organique parfait, (ἔχει ἄνθρωπος τὴν φυσιν ἀποτετελεσμενον) le but poursuivi par la nature (τέλος) à travers les transformations progressives du règne animal.

Cette part faite à la nécessité et aux accidents résultant d'excès ou de dissemblances extrêmes, loin d'ébranler la thèse d'Aristote, ne fait que la fortifier au contraire. Ce qui n'est qu'inachevé, disions-nous, aspire à la plénitude dans l'acte final ou l'ensemble (σύνολον) qui constitue l'individu. Tout est conspirant dans le corps humain, écrivait déjà Hippocrate (σύμπνοια πάντα) (2). De même que le mal appelle le bien, l'imperfection postule la perfection. C'est une loi générale que ce désir (ὄρεξις) ou cette tendance au bien (3)

(1) Art. Aristote, dans *Grande Encyclopédie*, p. 941.

(2) ξύῤῥοια μία, ξύμπνοια μία, ξυμπαθέ πάντα, κατὰ μὲν οὐλεμελίην πάντα, κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μερέα, πρὸς τὸ ἔργον. Hipp., Περὶ τροφῆς, ch. IV, 23, t. IX, édit. Littré. — Réfléchis à l'enchaînement de toutes les choses dans l'univers et à leurs rapports réciproques. Elles sont en quelque sorte entrelacées et par suite rattachées les unes aux autres par des liens d'amitié, car elles se succèdent sans discontinuité. Cette connexion tient soit à la fonction qu'elles remplissent dans le lieu où elles sont placées, soit au but commun pour lequel elles conspirent, soit à l'unité de la substance universelle. (Ou encore : La cause en est dans la communauté de leur origine et dans leur accord au sein de l'unité de la matière). M. Aurèle, VI, 38.

(3) *De generat. et corrupt.*, II, 10, p. 336, *b*, 27. « ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ το μὴ εἶναι κ.τ.λ ».

dans l'acte par excellence qui est la pensée : c'est là ce qui fait proprement la vie de la nature comme sa proportion et sa beauté (1). La nature ne peut rien produire qui n'en porte la marque et ne donne à toutes choses l'ordre, l'intelligible et le rationnel, pâle reflet du bien idéal qu'Aristote identifie à l'intelligence suprême ou Dieu (νόησις νοήσεως). Pour le Stagirite comme pour Platon le souverain bien est d'imiter Dieu dans la mesure du possible. Tout ce qui est bien, en effet, est déterminé par l'unité et l'harmonie et la vie en Dieu est celle de la pensée parfaitement parvenue à l'acte. Or, chacun dirige nécessairement ses actions vers ce qu'il regarde comme un bien. Aristote pense, avec Socrate, que l'homme fait toujours ce qu'il juge être le meilleur (2). Dans n'importe quelle détermination morale, le bien est la fin qu'il poursuit et en vue de laquelle se fait tout le reste. Cette fin commune ou souverain bien, dans lequel Aristote place le bonheur (ἀγαθόν), c'est là l'acte vraiment propre de l'homme (οἰκεῖον ἔργον) (3). La vertu est précisément la disposition d'agir constamment d'après les données de la droite raison (ὀρθός λόγος) qui est le but et la fin naturelle de tous nos actes (4). Plus exactement, si l'on se reporte à une définition de l'*Ethique à Nicomaque*, toute vertu est pour la chose dont elle est la vertu, ce qui, tout à la fois, en complète la bonne disposition et lui assure l'exécution parfaite de l'œuvre qui lui est propre (5).

---

(1) *Polit.*, IV, 13, 22 « Dans l'homme, la vraie fin de la nature c'est la raison et l'intelligence, seuls objets qu'on doit avoir en vue dans les soins appliqués, soit à la génération des citoyens, soit à la formation de leurs mœurs ». *Ibid.*, IV, 12, 6. Cf. *Eth. Nic.*, VI, 13, p. 1145, *b*, 30 « δῆλον οὖν ἐν τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. »

(2) *Eth. à Nicom.*, VII, 4 et sqq.

(3) *Eth. à Nicom.*, I, 5, 7, 16 : « τὸ δ'αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι ».

(4) Cf. *Phys.*, 7, 3, 246, *a*, 13 : « ἡ ἀρετὴ (ἐστὶ) τελείωσίς τὶς ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν ἑαυτοῦ αρετην τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον ». *Adde : Métaphys.*, IV, 16, 1021 *b*, 20-23. Comp. Sext. Emp., *H. P.*, 1, 72 « ἡ ἀρετή τελειωτής τοῦ ἐνδιαθέτου λογου ».

(5) *Eth. à Nicom*, II, VI, § 2. « ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ῇ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἡ τοῦ

La vertu d'une chose consiste en ce que cette chose accomplit excellemment l'œuvre à laquelle elle est destinée, l'œuvre qui lui est particulière. Ἀρετὴ est donc une manière d'être morale qui rend un homme bon et honnête et grâce à laquelle cet homme saura remplir les fonctions qui lui sont naturellement dévolues. L'on doit conformer son activité à la vertu pour s'assurer le bonheur et on le fera par un long apprentissage ainsi que par une lutte constante (1). Mais la méthode est simple, elle réside dans le jeu normal de nos tendances naturelles. Comme on l'a très bien dit, Aristote intériorise le bien moral. Il veut qu'il nous soit immanent, il veut qu'il soit nôtre : c'est de nos propres énergies qu'il entend le faire jaillir (2). Ce qui procure à tout être la jouissance la plus douce, c'est l'exercice de l'activité qui le spécifie (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστον ἐστιν ἑκάστῳ). Le bonheur, qui est le terme des choses pratiques, c'est ce qu'il y a de meilleur, τὸ ἄριστον, c'est une chose achevée, complète, parfaite, τέλειον, une chose qui se suffit pleinement à soi-même, αὔταρκες, car c'est le déploiement de l'activité, selon la vertu propre de l'homme, et selon la meilleure et la plus parfaite vertu. La fin de l'être naturel, c'est son achèvement, son développement complet, sa perfection, et en quelque sorte sa pleine maturité. Cicéron traduit très exactement cette pensée en disant que la vertu n'est que la nature perfectionnée en elle-même et conduite à son dernier terme : « *Est autem virtus nihil aliud, quam in se perfecta et ad summum perducta natura* » (3). La félicité est accessible à tout le monde, à moins de supposer un individu que la nature ait rendu complètetement incapable de toute vertu. On sait qu'il faudra ranger dans

ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ — εἰ δὴ τοῦτ'ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ'ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει ». On relève fréquemment ces expressions : τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν — ἡ ἕξις κατὰ τὸν φρόνησιν *seu* τὸν ὀρθὸν λόγον. *Ibid.*, I, 3, § 14-15, I, 7, § 5.

(1) *Ibid.*, I, 7.

(2) Piat, *Aristote*, p. 299.

(3) *De Legibus*, I, 8, *Adde* : XVI, *in fine* : Est enim virtus, perfecta ratio : quod certe in natura est. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 122-123.

cette catégorie les esclaves auxquels Aristote refuse la faculté hégémonique de la raison, et par là, nous avons pu dire, dans un précédent chapitre, qu'il n'est malheureusement que trop disposé à faire de la raison à certains égards, un privilège dont quelques hommes sont à jamais exclus (1). Cette classe de personnes mise à part, il suffira, pour parvenir au bonheur, de développer en nous cette disposition conforme à la raison dont nous parlions tout à l'heure, puisqu'aussi bien, comme le dit encore Aristote, les choses qui suivent les lois de la nature sont naturellement les plus belles qu'il est possible qu'elles soient. Nous connaissons déjà semblable restriction aussi familière à Aristote qu'à Pindare. La caractéristique de la loi morale est de tenir un juste milieu (μέσον) entre deux extrêmes (ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων) (2). Cette théorie, ainsi qu'on le verra, joue un rôle considérable dans l'œuvre du Stagirite, tant dans la *Morale* que dans la *Politique* (3). Le juste milieu (μεσότης) c'est avant tout ce qui s'accorde avec l'égalité naturelle (ἴσον). Il faut savoir se déterminer conformément au milieu « qui convient à notre nature par l'effet d'une raison exacte et telle qu'on la trouve dans tout homme vraiment sage ». Aussi la vertu est-elle la libre fixation de nos tendances naturelles dans un milieu qui nous est relatif et que détermine la raison (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν) (4). Et la justice

(1) *Polit.*, III, 9, 1280 a 32. Du reste, comme nous l'avons déjà indiqué (*supra*, p. 292) l'éthique d'Aristote n'a pour ainsi dire rien de populaire. Le bonheur suppose d'après lui un certain cortège de biens physiques ou de biens extérieurs. Le sage ne sera complètement heureux que lorsqu'il ajoutera à la vertu, la santé, la beauté, la richesse, un certain nombre d'amis, l'estime de ses semblables et aussi quelques-unes de ces distinctions politiques qui sont comme la splendeur de la vie. *Eth. Nic.*, I, 8, § 10 et IX, 9. Piat., *loc. cit.* p. 289.

(2) *Eth. Nic.*, II, 5, p. 1106, *b*, 30. Vertu c'est mesure, c'est proportion, règle, ordre, milieu bien pris entre trop et trop peu. — *Ibid.* II, VI, 17. Κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τον λόγον τον τί ἦν εἶναι λέγοντα, μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ το ἄριστον καὶ το εὖ, ἀκρότης. — *Adde* : IV, III, 18.

(3) V. par ex. *Polit.*, III, XI, 6, 1287, *b*.

(4) *Eth. à Nic.*, II, VI, 15. Ollé-Laprune, p. 95-96-133. « La raison est règle : retenant et maintenant les choses dans les limites de leur nature, elle marque

(δικαιοσύνη) est précisément l'ensemble ou l'accord de toutes les facultés de notre être, groupées de telle sorte que chacune vienne à s'exercer sans contrarier les autres. Elle constitue comme un lien harmonique des vertus particulières qu'elle coordonne, pour ainsi dire, en assignant à chaque personne et à chaque ordre la sphère d'action qui leur est due (δίκαιον) (1). Cet ordre, cette distribution rationnelle des fins, c'est là, croyons-nous, l'essence de la loi pour Aristote : ἀρετὴ δι'ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι καὶ ὡς νόμος (2). La loi détermine les règles propres à chaque vertu comme elle défend les actes que peut inspirer chaque vice en particulier. Elle étend son empire sur toutes les vertus, sur tous les vices, prescrivant telles actions et défendant telles autres, encourageant, par exemple, la tempérance, le courage et la douceur, προστάττει δ'ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν. .. καὶ τὰ τοῦ σώφρονος.... καὶ τὰ τοῦ πράου.... ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας τὰ μὲν κελευων τὰ δ'ἀπαγορεύων (3). Ainsi une foule d'objets auxquels, semble-t-il,

ce qui leur convient, et elle discerne les conditions de leur perfection, car leur perfection, c'est le développement, l'achèvement, l'accomplissement de la nature même, conformément à la notion vraie de l'être, à son essence, on peut dire à son idéal. »

(1) *Eth. à Nicom.*, V, 1, 3. « ἡ τοιαύτη ἕξις (je résume) ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ'ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια (*is habitus, quo qui agunt justi sunt et quo justa faciunt voluntque*) » *eod. loc.*, V, 1, 15. La justice ainsi entendue est donc la vertu parfaite. Mais ce n'est pas une vertu absolue et purement individuelle ; elle est relative à autrui et c'est là ce qui fait que bien souvent elle semble être la plus importante des vertus. « *Toute vertu se trouve au sein de la justice* » (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή'στιν (Théognis, V, 147). J'ajoute, dit encore Aristote, qu'elle est éminemment la vertu complète, parce qu'elle est elle-même l'application d'une vertu parfaite et achevée. Elle est accomplie, parce que celui qui la possède peut appliquer sa vertu relativement aux autres, et non pas seulement pour lui. Bien des gens peuvent être vertueux pour ce qui les regarde individuellement, qui sont incapables de vertu en ce qui concerne les autres. Cf. Voigt, *Die Lehre vom jus naturale*, I, p. 116 : « Da nun der νόμος überhaupt alle Tugenden betrifft, so erscheint die δικαιοσύνη in dieser Extension als Inbegriff aller dieser, während das δίκαιον gleiche Sphäre gewinnt, wie das gesammte νόμιμον, das ἀγαθόν, und zu gleicher Tendenz mit dem νόμος selbst sich erhebt ».

(2) *Rhét.*, I, IX.

(3) *Eth. à Nic.* V, 2 §, 14 à 27.

la loi n'a pas à toucher, rentreraient cependant dans la sphère d'application du législateur. Grâce à cette conception très large en même temps que très élevée de la loi, nous comprenons facilement que le Stagirite ait pu définir le juste « ce qui est conforme aux lois et à l'égalité (δίκαιος ἔσται ὅτε νόμιμος καὶ ἂν ἴσος) (1) ».

Ici se placerait une observation importante. A première vue, une pareille formule rappellerait un peu celle des sophistes qui faisaient consister le juste uniquement dans la loi et ne concevaient d'autre force obligatoire pour la justice que la simple sanction donnée par le législateur des cités. On sait que Protagoras partait de cette constatation pour soutenir que les lois n'ont d'autre mesure que l'utilité particulière, appelées en effet, un jour, à être taxées d'injustes, lorsque l'utilité qu'on leur avait reconnue fera défaut. Or, Aristote note, non sans quelque indignation cette opinion suivant laquelle le bien et le juste existeraient exclusivement en vertu de la loi et n'auraient aucun fondement dans la nature. Il a soin de distinguer bien au contraire, dans la justice sociale et le droit civil et politique, l'élément naturel de l'élément légal. Voici littéralement sa pensée. Ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre. Ce qui est purement légal, c'est tout ce qui, en principe, peut indifféremment être de telle manière déterminée ou inversement, mais qui cesse d'être indifférent lorsque la loi a disposé (2). Et il réfute dès lors sommairement dans le même passage les arguments de Gorgias et de Calliclès : « Selon certaines personnes cela seul qui est vraiment naturel et immuable, garde partout la même force et les mêmes propriétés, tandis que les lois humaines et les droits qu'elles fixent nous

(1) *Loc. cit.*, οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἁπάντων.

(2) *Eth. à Nicom.*, V, 7, 1 et sqq. « τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι, τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τό πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν, ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ'ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισματώδη ».

présentent le tableau de variations incessantes (1). Aristote réplique : Oui, sans doute, chez les hommes, il n'y a rien qui ne soit soumis à la loi du changement perpétuel (πᾶν κινητὸν) ; tout évolue. Mais de ce que les lois humaines sont sujettes à varier, sommes-nous autorisés à conclure que la justice dans toutes ses formes présente ce caractère de mutabilité ? A côté des dispositions particulières et transitoires, parce qu'applicables à une espèce donnée, il y a, sous chaque disposition de la loi, des principes généraux qui resteront toujours les mêmes (ἀλλ'ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ'οὐ φύσει) et qui présideront invariablement à l'œuvre du législateur. Les réalités concrètes susceptibles de se diversifier à l'infini, suivant les régions et les époques, ne doivent pas nous faire oublier ce qui vient proprement de l'essence des choses, qui est commun de ce chef à tous les pays et qu'il faut appeler naturel. Conçoit-on par exemple un milieu social quelconque où le meurtre, la calomnie, l'adultère et même la prostitution des esclaves soient érigés en principe ? L'*Ethique* consacre même à ce sujet une distinction curieuse entre les droits que l'on peut appeler naturels et ceux qui sont proprement humains. De même que les uns sont par définition universels et antérieurs à toute convention particulière, les autres ne doivent leur naissance qu'aux diverses transactions de la vie civile. Ainsi, encore au-dessus des constitutions particulières de chaque nation, le penseur conçoit une constitution type relevant de principes purement rationnels et c'est pour Aristote précisément la meilleure (2). On voit que sa théorie a

---

(1) *Ibid.*, δοκεῖ δ'ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα (entendez νομιμα) ὅτι τὰ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν.

(2) *Ibid.*, τά δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὅμοια ἐστιν τοῖς μέτροις — ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ'ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταὐτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ'αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη. Aristote établit enfin une différence dans les derniers paragraphes du chapitre entre l'injuste légal et l'injuste pris absolument et cette distinction découle naturellement de sa division de la justice légale (δίκαιον νόμῳ) et de la justice absolue (δίκαιον φύσει). « L'injuste proprement dit est ce qui est tel par nature ; c'est aussi ce qui le devient par suite d'une disposition légale. Cette même chose, après qu'on l'a faite ou qu'on l'a commise, devient un acte légalement

besoin d'être précisée. Nous croirions volontiers qu'elle rappelle dans un sens celle de Socrate. Socrate disait que ce qui est conforme à la loi est juste. Aristote tombe d'accord avec lui sur cette proposition générale. Tous les actes spécifiés par la législation sont légaux et en même temps ces actes sont justes. Si celui qui viole les lois est injuste et si celui qui les observe est juste, il est évident que toutes les choses légales sont, en quelque façon, des choses justes (1). Cette limitation s'impose, car le Stagirite ne prétend pas plus que Socrate, que la loi réalise toujours le juste en entier. Il est le premier à reconnaître que dans ce nombre incalculable d'objets divers qui composent le droit civil, il y a des lois mauvaises qui vont contre leur but ou qui ne l'atteignent qu'à demi. Ces erreurs ne doivent pas faire condamner irrémédiablement nos institutions. La nature, qui ne vise elle aussi qu'au bien, ne réalise pas toujours et du premier coup la meilleure des formes qui se présentent, elle peut se tromper et s'écarter grossièrement de sa voie. Ces accidents empêchent-ils de dire qu'elle va au bien? En constatant quelquefois certaines imperfections de détail, il ne faut pas méconnaître sa direction générale et son caractère essentiel. De même, la législation présentera en principe ce caractère, puisque le bien est le but de toutes les actions de l'homme et comme l'objet de tous ses vœux. Généralement, toutes les fois qu'elles statuent, les lois ont pour objet de favoriser le bien général, de conserver le bonheur ou seulement quelques-uns des éléments du bonheur pour l'association politique. Voilà la base de la théorie aristotélicienne sur la justice. La loi est l'expression du juste en tant qu'embrassant tous les biens particuliers poursuivis par l'homme dans une règle générale qui instruit et qui guide. Par suite elle a son fondement dans la nature, elle en est comme l'image ou la mesure (ὁ νόμος μέτρον ἢ εἰκών τῶν φύσει δίκαιων). Tel

injuste ; mais avant d'être faite, elle n'est pas un acte légalement injuste ; elle n'est qu'injuste en soi. On en peut dire autant de l'acte juste ». Comp. *Rhét.*, I, XV, § 1.

(1) *Eod. loc.* Cf. *Polit.*, I, 1, 13. « La justice est une nécessité sociale; car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit ».

passage de l'*Esprit des Lois* de Montesquieu semble pris chez Aristote : « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux. -- Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit » (1). Ainsi une loi injuste par ce fait seul que nous la concevons injuste, suppose une loi idéale, un modèle ou archétype. Il y a donc un droit naturel antérieur aux lois positives et dont celles-ci sont sorties nécessairement à l'origine (2). Aristote parle quelque part de la grande cité qui est le monde : sa loi suprême est Dieu, loi d'un équilibre parfait qui n'admet ni correction ni réforme, plus stable et infiniment supérieure à celles qui sont gravées dans les tablettes. C'est par l'autorité continue de cette loi que l'ordre est distribué dans toutes les parties du ciel et de la terre, dans toutes les natures. Tout obéit aux lois de Dieu. Tout être qui rampe sur la terre, tire d'elle sa nourriture, comme dit Héraclite (3). Nous ne voulons pas soutenir par là, — sur la foi de quelques auteurs, le philologue allemand Michelet entre autres — qu'Aristote ait cru à je ne sais quel droit émanant de la divinité elle-même (4). On chercherait vainement dans son œuvre, la trace

(1) *Esprit des lois*, liv. I, chap. I, édit. Garnier, p. 4. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, porte le début de ce passage célèbre, ils étaient possibles : ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles.

(2) Cf. l'intéressante thèse de M. Lapie, *De justitia ap. Aristotelem*, Paris, 1902, p. 12 et sqq.

(3) Lettre à Alexandre, *sur le monde*, attribuée à Aristote, trad. le Batteux. Comp. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 14.

(4) Cité par Lapie, *loc. cit.*, p. 15. Le même auteur signale quelques lignes de T. Labriola, *Revisione critica delle più recenti teorie su le origini del diritto*, Roma, 1901, p. 30. « Socrate, Platone ed Aristotele, tengo fermo nel concetto che il diritto, almeno in parte è di origine divina, e che il diritto inesso in essere dello stato non sia che un riflesso di quello divino » Comp. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4ᵉ édit., I, p. 175 et sq. « Le monde a son principe en Dieu, qui est principe non seulement comme l'ordre dans l'armée, comme une force immanente, mais encore comme une substance existant en elle-même et par elle-même, comme le général dans l'armée ». Ce sont à peu près les expressions du *de mundo*, *loc. cit.*

d'un droit divin ou d'une loi créée par la divinité. Mais si le droit ne dérive pas directement d'un Dieu législateur, nous n'en participons pas moins à l'essence divine qui est l'intelligence universelle. Dieu est le principe du mouvement dans l'âme, ainsi que dans l'univers, porte un passage de la *Morale à Eudème*, et si ce n'est pas lui qui nous prescrit directement nos devoirs, c'est en son nom (ἕνεκα τούτου) que la raison nous les dicte, et le meilleur usage de tous les biens est de le servir et de le contempler (1). C'est en ce sens que l'on peut dire que tout, dans la nature, a quelque chose de divin (πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον) (2), et que la loi est l'intelligence ou la pure pensée (διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστί) (3). Il existe ainsi une justice supérieure (δίκαιον φυσικόν) qui prend sa source dans la nature des choses et qui par suite restera toujours invariable dans les mêmes conditions de la vie. A côté de la loi écrite particulière (ἴδιος γεγραμμένος νόμος), le philosophe admet une loi commune (κοινός) éternelle et nécessaire (4). Le grand génie d'Aristote s'est arrêté devant cette idée d'une nature immuable, donnant, si l'on peut dire, une constitution propre et définitive à toutes choses. Ses essais si remarquables de doctrines politiques et économiques fondées sur l'observation et l'expérience, seront gâtés d'un bout à l'autre par la méconnaissance de l'essence même de la vitalité des civilisations qui est le mouvement, le changement continu et incessant, réglé, déterminé et conditionné par l'organisation sociale. Partant de ce principe que la nature implique un ordre systématique dans le monde physique, il veut trouver

---

(1) VII, 14, p. 1248, a, 20-21 et 28-29. Cf. sur ces textes Ollé-Laprune, p. 10 et 11.

(2) *Eth. à Nic.*, VII, 14, p. 1153, b, 32; *de parte anim.*, 1, 5, p. 645, a.

(3) *Polit.*, livre III, ch. XI, § 4.

(4) *Rhét.*, I, 10, p. 1368, *b*. Νόμος δ'ἐστὶν, ὁ μὲν, ἴδιος· ὁ δὲ, κοινός. Λέγω δὲ, ἴδιον μεν, καθ'ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται· κοινὸν δὲ, ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. » — Cf. Diog. Laërce, III, 86. Νόμου διαιρέσεις δύο· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ γεγραμμένος, ὁ δ' ἄγραφος. ᾧ μὲν ἐν ταῖς πόλεσι πολιτευόμεθα, γεγραμμένος ἐστίν· ὁ δὲ κατὰ ἔθη γινομένος οὗτος ἄγραφος καλεῖται. — *Polit.*, VI, 5, p. 1319, *b*, 40. τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους.

une notion correspondante ou analogue dans l'ordre civil et moral. On l'a dit depuis longtemps, le *ne quid nimis* de l'oracle de Delphes, la doctrine des nombres dé Pythagore, la dialectique de Platon, le juste milieu d'Aristote, dans lequel repose la vertu, le *servare proportionem* des stoïciens, tout dénote que ces philosophes ont fait de ces pensées comme une base de la science et de l'art.

Cet ordre sera réalisé par une justice indépendante de l'arbitraire ou des conventions humaines et supérieure à toute utilité particulière. On sait que ce fut dans la politique appelée en son traité la *science architectonique* qu'il vit l'idéal rêvé (1). La justice qui doit règner, selon Aristote, n'est malheureusement rien moins qu'arbitraire. Sans nier d'ailleurs que le bien soit identique pour l'individu et pour l'Etat, Aristote croit cependant que le bonheur d'une nation doit être préféré à celui des citoyens pris séparément. Procurer et garantir le bien de la cité constitue quelque chose de plus grand et de plus complet. Chacun connait le début de la *Politique* : « Tout Etat est évidemment une association ; et toute association se forme sous la perspective de quelque avantage, puisque les hommes quels qu'ils soient ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon. Il est donc clair que toutes les associations visent à un bien d'une certaine espèce et que le plus

---

(1) *Pol.*, VI, 1, § 2 « C'est donc évidemment à une même science de rechercher quelle est la meilleure forme de gouvernement, quelle est la nature de ce gouvernement, et à quelles conditions il serait aussi parfait qu'on peut le désirer, indépendamment de tout obstacle extérieur; et d'autre part, de savoir quelle constitution il convient d'adopter selon les peuples divers, dont la majeure partie ne saurait probablement recevoir une constitution parfaite. Ainsi, quel est en soi et absolument le meilleur gouvernement, et quel est aussi le meilleur relativement aux éléments qui sont à constituer ; voilà ce que doivent savoir le législateur et le véritable homme d'Etat. On peut ajouter qu'ils doivent être capables de juger une constitution qui leur serait hypothétiquement soumise, et d'assigner, d'après les données qui leur seraient fournies, les principes qui la feraient vivre dès l'origine, et lui assureraient, une fois qu'elle serait établie, la plus longue durée possible ». A noter encore cette formule caractéristique : « La politique ne fait pas les hommes ; elle les prend tels que la nature les lui donne, et elle en use. Ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς ». (I, III, 21).

important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres; et celle-là on l'appelle précisément Etat et association politique (1). » Mais l'Etat n'est pas seulement une agglomération d'individus ou une association ayant uniquement pour but l'existence matérielle de ses associés. A ce compte-là, en effet, bien des peuples, soit dans l'alliance offensive et défensive, soit dans leurs relations mutuelles et les services qu'ils peuvent se rendre, bien des peuples, disons-nous, pourraient être considérés comme citoyens d'un seul et même Etat, grâce à leurs conventions sur la sûreté individuelle et sur les cas de guerre, grâce encore à leurs traités de commerce. A s'en tenir également à cette définition, l'association politique pourrait s'établir entre des esclaves ou d'autres êtres que les hommes, qui ne la forment point cependant, puisqu'ils sont incapables de toute vertu (2). De même, enfin, supposez qu'un certain nombre d'individus appartenant aux classes les plus diverses, architectes, laboureurs, cordonniers, viennent à conclure un pacte par lequel ils s'engagent à respecter la justice dans leurs échanges quotidiens, en même temps qu'à se défendre les uns les autres contre toute agression extérieure, admettez même que la nombre des personnes ainsi liées s'élève à dix mille et plus : vous n'aurez pas encore l'image de la cité.

Quel est donc pour Aristote le critérium auquel on doive s'arrêter pour avoir une notion exacte et essentielle de la cité ou de l'association politique ? Nous ne la définirons pas la communauté de domicile, nous ne ferons pas consister son but dans les avantages qui résultent d'une entente relative à la garantie des droits individuels ou des traités de commerce et d'échange. Ce sont bien sans doute des conditions préliminaires indispensables pour que la cité existe, mais seraient-elles toutes réunies, la cité ne vivrait pas encore parfaitement. Ainsi suivant le mot du sophiste Lycophron dont il invoque le témoignage, la loi est plus qu'une simple convention destinée à protéger les droits des uns et des autres, elle

---

(1) *Ibid.*, tr. Barthélemy Saint-Hilaire,

(2) *Polit.*, III, 5, 11,

doit avoir une certaine puissance sur la moralité et la justice personnelle de chacun (συνθήκη καὶ ἐγγυτητής ἀλλήλοις τῶν δίκαιων) (1). L'Etat est loin d'avoir rempli sa mission lorsqu'il a assuré la sécurité matérielle et morale de ses associés. Aristote réfute assez longuement la thèse individualiste qu'avait soutenue avec éclat, le fameux Hippodamos de Milet. Cet auteur réduisait singulièrement le nombre des lois en ne voyant que trois objets sur lesquels elles pussent porter : l'outrage, le dommage et le meurtre. On comprend aisément que cette formule ne pouvait recevoir l'approbation du Stagirite qui avait établi en principe que les lois ont des préceptes sur toutes choses. S'il est vrai que le bonheur soit le but suprême de la vie, il doit être également le but de la cité, puisque c'est en elle et par elle que l'individu trouve, pour ainsi dire, son achèvement. La source de toutes les institutions, pour Aristote, c'est ce sentiment naturel de bienveillance et de sympathie (φιλία), sous l'influence duquel chaque homme recherche le commerce de ses semblables (2). Dans l'isolement absolu où il se tiendrait du tout ainsi que du reste des parties, comme dit un passage de la *Politique*, l'individu ne pourrait se suffire à lui-même, il serait comme une pièce au jeu de dés, n'ayant pas plus de valeur qu'un pion. De là, la nécessité de l'Etat et son évidente supériorité sur toute initiative particulière. Sans doute sur ce chemin qui mène au bonheur — ou ce qui revient au même — à une existence plus complète et plus utile, il est un degré intermédiaire entre l'Etat et l'individu, savoir la famille, qui constitue pour chacun de nous comme une première expérience de la vie commune et qui est en fait une étape sérieuse de la civilisation. Mais la famille n'est pas une société composée de telle sorte que l'on puisse trouver en elle de quoi suffire à toutes les nécessités de la vie. Outre qu'elle ne satisfait pas, d'une manière parfaite, ce besoin de sympathie dont on vient de parler, elle est incapable de faire prévaloir pleinement son idéal d'ordre et de protéger ses membres — cela va sans dire — contre les agressions du dehors. L'Etat seul, peut assurer le bien-

---

(1) *Ibid.*
(2) *Polit.*, *ibid.*, § 14.

être de l'ensemble des individus en le rendant efficacement possible par la pratique de la justice et de l'amitié. Lorsque les familles sont réunies en bourgades, elles forment vraiment une association où elles doivent trouver tous les développements, toutes les facilités de l'existence en vue d'une existence complète et qui se suffise à elle-même (πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους) (1). Et la plus remarquable de ces associations est toujours celle où chaque citoyen, quel qu'il soit, peut, grâce aux lois, pratiquer le mieux la vertu et s'assurer le plus de bonheur (2). Si on entre en société pour vivre, on entend y rester pour vivre heureux (γιγνόμενη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκα οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν). La politique primera donc dans un sens la morale et l'économie (καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ'ἄνευ πολιτείας); la formation de l'homme et celle du père de famille doivent contribuer à la formation des citoyens. Selon moi, dit encore Aristote, le vrai nom de toute science pratique n'est pas le nom de morale, mais celui de politique (3). Aveuglé par cette image de l'unité, tous les intérêts particuliers doivent, selon lui, s'absorber et se confondre dans l'intérêt général. Il ne lui suffit pas de proclamer que l'Etat est par sa nature, supérieur à l'individu — καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία ἢ ἕκαστός ἡμῶν ἐστίν — la société étant le tout dont l'homme n'est qu'une partie (4). Il ne lui suffit pas de dire que celui qui constitua l'Etat, fut l'auteur du plus grand des bienfaits. L'Etat

(1) Il ajoutait : « Τοῦτο δ'ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς — Καὶ βούλεται γ'ἤδη τοτ'εἶναι πόλις, ὅταν αὐτάρκη συμβαίνῃ τὴν κοινωνίαν εἶναν τοῦ πλήθους » *Polit.*, II, 2, 7 : « πόλις δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν. » III, 1, 8 ; IV, 1, 8.

(2) *Polit.*, III, 1, § 3 et 8, § 2 — *eod. loc.*, 3, § 10 — *ibid.*, IV, 7, § 2, *in fine*.

(3) *Grande Morale*, I, 1187, 17-28.

(4) *Polit.*, I, 1, 11-12. On connaît la suite du passage que nous venons de citer : « Celui qui ne peut vivre en société et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'Etat. C'est une brute ou un Dieu (Pascal a dit dans ce sens : Pour vivre dans la solitude, il faut être ange ou bête). Nous pensons également à *Polit.*, V, 1, 2. Aristote traite ici la question de l'éducation dans la cité parfaite : « Comme l'Etat tout entier n'a qu'un seul et même but, l'éducation doit nécessairement être une et identique pour tous ses membres, d'où il suit qu'elle doit être un objet de surveillance publi-

doit être une grande personne morale ou mieux encore, un organe de culture et de moralité pour tous. Son essence, c'est la communauté de vie en vue de la réalisation la plus parfaite de toutes les fins dignes de l'homme (1).

L'idéal d'Aristote ne diffère pas sensiblement de celui de Platon. Si on considère la marche de la nature dans la création des êtres, d'après le Stagirite, on remarque qu'elle combine incessamment le commandement avec l'obéissance. C'est la loi qui régit les êtres vivants. En outre tout homme dont le corps et l'âme sont en parfaite harmonie, sent instinctivement en lui un double pouvoir, celui du maître et celui du magistrat. Cette distinction très importante domine toute la politique et l'éthique aristotéliciennes (2).

Il résulte de ce que nous venons de dire sur le principe de la justice, que cette vertu réside principalement dans l'intention et la pratique de donner à chacun le sien en biens et en maux, en récompenses et en peines, en un mot d'observer la règle de l'égalité. Le juste ne se conçoit, d'après cette manière de voir, qu'appliqué à des gens qui associent leur vie pour assurer leur indépendance et qui sont libres et égaux (3). Or, dans une constitution républicaine on passe ordinairement par une alternative d'obéissance et d'autorité,

---

que et non particulière, bien que ce dernier système ait généralement prévalu, et qu'aujourd'hui chacun instruise ses enfants chez soi par les méthodes et suivant les objets qui lui plait. Cependant ce qui est commun doit s'apprendre en commun, et c'est une grave erreur de croire que chaque citoyen soit maître de lui-même : ils appartiennent tous à l'Etat, puisqu'ils en sont tous des éléments, et que les soins donnés aux parties doivent concorder avec les soins donnés à l'ensemble ». L'Etat aura donc le monopole de l'enseignement comme à Sparte. Aristote se soucie fort peu des « droits du père de famille » si souvent invoqués chez nous aujourd'hui. Que la cité soit premièrement et elle ne peut être que si elle façonne tous les citoyens à son image. Cf. Busolt, *Die griech. Staats und Rechtsalterth*, p. 4 et sq.

(1) G. Platon, *Le socialisme en Grèce* (Extrait du *Devoir social*, 1895), p. 64, cf. p. 88 et sq.

(2) *Polit.*, III, II, 7. Πολίτου δοκίμου ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς... τὸν δὲ πολίτην ἀμφότερα ἐπίστασθαι καὶ μετέχειν ἀμφοῖν.

(3) *Polit.*, I, II, 21, II, 1, 5, 6 : « ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἔστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχόμενης ἀριστῆς ».

parce que tous ses membres doivent y être naturellement égaux et semblables en tout (ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλεύθερων καὶ τῶν ἴσων ἀρχή). L'égalité, dit-il encore, est l'identité d'attributions entre des êtres semblables, et l'Etat ne saurait vivre contre les lois de l'équité. Par conséquent, toutes les fois que ces biens ne leur sont pas garantis, il n'y a pas non plus de justice sociale proprement dite pour eux, les uns par rapport aux autres. « Il y a seulement une justice quelconque qui ressemble plus ou moins à celle-là, car il n'y a de justice que lorsqu'il y a une loi qui prononce entre les hommes (1)». Toute une catégorie de personnes, en effet, n'est pas traitée sur ce pied d'égalité et ne participe qu'à cette justice quelconque dont il est parlé au passage précité. On sait comment Aristote définit cette classe d'individus dans la *Politique* : « Celui qui, par une loi de nature, ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre, celui-là est naturellement esclave ». Ce n'est pas la conquête qui a fait des esclaves, c'est une division naturelle, antérieure à toute organisation sociale. « La nature a donné à ceux-ci la beauté du corps et la beauté de l'âme, les destinant aux fonctions de la vie les plus importantes. Ceux-là n'auront que la vigueur nécessaire pour les gros travaux de la société, inférieurs à leurs semblables tant au point de vue de l'énergie morale que de la force intellectuelle ». L'esclave est exclu de la société, les lois ne le concernent pas : incapable de s'élever à la raison de par sa constitution naturelle, il est exclusivement destiné à obéir (2). Il n'est que le bras de son maître ou, suivant le langage énergique d'Aristote, il n'apparait

(1) *Eth. Nic.*, V, 6, § 3 et *Polit.*, III, 5, 1.

(2) *Polit.*, I, 2, 7 et sq. — *ibid.*, 13 et 15 : « Καὶ ὅτι εἰσὶν οἵ μὲν φύσει δοῦλοι, οἵ δ'ἐλεύθεροι ὧν συμφέρει τῷ μὲν δουλεύειν, τῷ δὲ δεσπόζειν ». Il y aura des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la tyrannie, les uns doivent commander, les autres obéir. Il est évident que pour ces derniers l'esclavage est utile autant qu'il est juste. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme — et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le meilleur parti à tirer de leur être — on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, le mieux est de se soumettre à l'autorité d'un maître (*eod. loco.*) (ὥσπερ ζῶον εὐθὺς

que comme un de ses organes qui existerait séparément (1). Toute la science du maître se réduit à savoir user de son esclave. Cette science-là n'est ni bien étendue ni bien haute, elle consiste seulement à savoir commander ce que les esclaves doivent savoir faire (2). On s'épargnera d'ailleurs cet embarras en en laissant l'honneur à un intendant, pour se livrer à la vie politique et à la philosophie. Cependant, les droits du maître à ce sujet ne peuvent rencontrer d'obstacles, car il n'y a pas à proprement parler d'injustice possible à l'égard de ce qui nous appartient (3). De même, le père est propriétaire de ses enfants qui ne sont qu'une partie de lui-même. Son pouvoir est celui d'un monarque. Il ne peut pas davantage être injuste envers eux, pour la raison que nous venons de donner (4).

En dehors des esclaves et des enfants soumis à cette sorte de juridiction domestique (οἰκονομικὸν δίκαιον) comment s'exercera la justice, en tant qu'elle est susceptible de s'appliquer à l'ensemble des individus qui doivent être naturellement gouvernés par la loi, puisqu'ils sont appelés à commander ou à obéir tour à tour ? Le droit dont il s'agit actuellement est, ainsi qu'on l'a déjà indiqué plus haut, le juste absolu (τὸ απλῶς δίκαιον) (5). Le législateur ne

---

ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, καὶ οἰκία ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, καὶ κτῆσις ἐκ δεσπότου καὶ δούλου). *Ibid.*, III, II, 4. Aristote résume d'un mot la situation respective du maître et de l'esclave : Le maître n'est maître que relativement à l'esclave; l'esclave, au contraire, n'est pas seulement esclave relativement au maître, il l'est de lui pleinement.

(1) « La nature lui a donné ce double et indispensable complément, la femme et l'esclave (Φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον). *Polit.*, I, 1, 5.

(2) *Polit.*. I, 2, 23 et sqq., *ibid.*, 3. Puisque les lois ne sont pas faites pour lui, l'esclave de Ménandre pourra dire sans exagération : Ma ville, mon refuge, ma règle du juste et de l'injuste, c'est mon maître : il faut que je me conforme en tout à sa volonté ». Stobée, *Floril.*, LXII, 34. Voyez d'autres textes dans Wallon, *Hist. de l'escl. dans l'antiq.*, I, p. 408 409.

(3) *Eth.*, V, 6, § 6. *Polit.*, Aristote revient fréquemment sur ce principe : nous n'aurions que l'embarras du choix pour citer.

(4) *Eth. à Nic.*, V, 6, § 6. *Polit.*, I, 5, 3.

(5) Aristote qualifie encore, V, 10, 8. d'ἀκριβοδίκαιον, la justice rigoureusement légale. Dans ce sens Platon, *Legg.*, VI, 757, *e*, τὸ γὰρ ἐπιεικὲς (sur cette

doit connaître que les bases de l'impartiale justice ; il faut assurer une justice stricte dans l'intérêt de la cité et de la masse des citoyens. Nous pouvons saisir ici en passant une différence profonde et extrêmement importante entre la pensée d'Aristote et celle de Platon. Le premier ne veut pas remettre tout le pouvoir politique à une seule ou plusieurs personnes ; il craint que les unes et les autres — si éclairées et si vertueuses qu'on puisse se les représenter en principe — ne tardent pas à afficher par la suite des prétentions tyranniques. La souveraineté doit appartenir, autant que possible, aux lois fondées sur la raison. De bonnes lois valent infiniment mieux qu'une autorité quelconque, car elles sont impassibles, alors que toute âme humaine est nécessairement passionnée. Demander la souveraineté de la loi, c'est demander que la raison règne avec les lois ; demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la bête ; car les entraînements de l'instinct, les passions du cœur corrompent les hommes quand ils sont au pouvoir, même les meilleurs ; mais la loi, c'est l'intelligence sans les passions aveugles (1). Telle est la thèse qui revient si souvent dans la *Politique* et dans l'*Ethique à Nicomaque*. On sait par contre que Platon auquel Aristote a beaucoup emprunté dans cette matière, conclut de ce chef d'une façon toute opposée en préférant au pouvoir des lois celui des sages de la cité idéale où les philosophes sont rois et les rois philosophes. Le magistrat du Stagirite chargé d'appliquer la loi et qui doit incarner à ses yeux la raison et la mesure dans toute sa pureté est le gardien de la justice et surtout de l'égalité (2).

---

expression, voir *infra*, p. 389) καὶ ξύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν ἐστι παρατεθραυσμένον, ὅταν γιγνηται. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, relève avec raison des expressions tout à fait analogues dans Pindare (ὑπέρδικον Νέμεσιν, *Pyth*, X, 68, Eschyle, *Agam.*, 1396 et Soph., *Ajax*, 1119 Il signale également ce fragment de Sophocle, 703, *Nauch*² — ὅς (Hadès) οὔτε τὴν χάριν οἶδεν, μόνην δὲ στέρξαι τὴν ἁπλῶς δίκην.

(1) *Polit.*, III, XI, § 4.

(2) *Ibid.*, § 3 et *Eth. Nic.*, V, 6, § 4. « Il ne s'avise jamais en ce qui le regarde de s'attribuer plus que ce qui lui lui revient, puisqu'il est juste ; et il ne donne jamais personnellement une part plus considérable des biens qui sont à répartir

Faire observer cette égalité dans une proportion géométrique, cela s'appelle mettre en œuvre la justice distributive (τὸ διανεμητικὸν), dans une proportion arithmétique, c'est appliquer la justice réparatrice ou compensative (τὸ διορθωτικὸν)(1). La première détermine les différents avantages (τιμὴν) dont bénéficieront respectivement les citoyens, suivant les mérites propres de chacun. Le juste se mesure à ce qui est dû en toute rigueur à un individu. C'est la προαίρεσις τοῦ ἴσου διανεμητικὴ (2). Il réside essentiellement dans un rapport ou proportion géométrique, cette proportion variant d'après la valeur sociale de celui qu'elle concerne. Ce δίκαιον, en d'autres termes, a pour principe l'égalité proportionnelle (τὸ κατ'ἀξίαν ἴσον) et le rapport existant entre le mérite social d'un individu et l'importance du lot qui lui revient constitue le juste milieu qui n'est autre que le droit lui-même. La seule constitution stable est celle qui accorde l'égalité en proportion du mérite et sait garantir les droits de tous les citoyens. Il est facile de voir comment cette justice en apparence égalitaire, quoique définie ἰσότης est profondément aristocratique, faisant la plus grande acception des personnes (3). La notion du mérite social n'est pas la même, d'un type de société à un autre. Aristote s'empresse de le reconnaître : la démocratie la fera consister dans la liberté, l'oligarchie dans la richesse ou la naissance, l'aristocratie

---

à moins que proportionnellement il ne doive réellement en avoir davantage. Par suite, on peut dire qu'en ce sens il travaille pour autrui ; et voilà ce qui m'a fait dire que la justice est un bien et une vertu qui concerne les autres plus que l'individu lui-même. — « L'élu qui commande doit avoir la vertu morale dans toute sa perfection. Sa tâche est absolument celle de l'architecte qui ordonne, et l'architecte c'est ici la raison ». *Polit.*, I, 5, 7. Cf. *Polit.*, III, 6, 13 et Platon, *Lois*, XII, p. 488 et 489, trad. de Grou.

(1) *Eth. Nic.*, V, 3 et 4. On appelle aussi le δίκαιον en question la justice commutative ou encore « rectificatrice ». Nous préférons ces expressions à celles dont se sert M. Dareste qui parle (*Science du droit en Grèce*, p. 208) d'une justice régulatrice, dénomination qui paraît un peu vague. Je renvoie pour détails à Lapie, *op. cit.*, qui se livre à des calculs de proportions Cf. Hæcker, *Zur nikom. Ethik des Aristoteles*, in *Philol.*, XIX (1863), p. 451-464.

(2) Ou l'ἀρετὴ δι'ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος. *Rhét.*, I, 9, 7. Comp. Théophraste, ap. Stobée, *Ecl.*, I, p. 304 et Cicéron, *Top*, VI, 7, 1.

(3) Platon, *Socialisme en Grèce*, p. 58.

dans la vertu. L'autre espèce de justice, la justice réparatrice réaliserait au contraire l'égalité (τὸ κατὰ ποσὸν ἴσον). Plus de considération de personnes comme tout à l'heure. La loi tend seulement à établir ou à restaurer l'égalité entre les parties dans les différentes relations juridiques. Aristote, qui voit si souvent dans la justice un « milieu », demandera au juge d'égaliser les parts qui doivent revenir très exactement à chaque plaideur. Voici, en effet, ce qu'il écrit dans sa concision toute rébarbative : « Lorsqu'on se trouve n'avoir ni plus ni moins que ce qu'on avait (μήτε πλέον μήτ' ἔλαττον) et que les choses sont restées tout ce qu'elles étaient auparavant, on dit que chacun a son bien et que personne n'a fait ni perte ni profit (1) ». Après comme avant la situation resté égale pour les deux parties (τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον). C'est la règle qui préside au droit des obligations (συνάλλαμματα). Il convient de prévenir les lésions — entendez par là tout préjudice quelconque que deux ou plusieurs contractants peuvent éprouver à raison d'une inégalité de valeur existant entre les prestations qu'ils reçoivent et celles qu'ils fournissent. De même dans les rapports nés d'un délit, la justice recherchera uniquement si l'un a été coupable, si l'autre a été victime, si l'un a commis le dommage et si l'autre a souffert. Par suite, le magistrat s'efforcera d'égaliser cette injustice qui n'est en somme qu'une inégalité « car lorsque l'un a été frappé et que l'autre a porté les coups, lorsque l'un tue et que l'autre meurt, le dommage éprouvé d'une part et l'action produite de l'autre sont inégalement partagés; et le juge, par la peine qu'il impose, essaie d'égaliser les choses, en ôtant à l'une des parties le profit qu'elle a fait »(ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους). Ainsi cette justice assure le rétablissement d'une justice antérieure, elle remet les choses dans leur état primitif. Il faut que chacun ait sa part égale après comme avant. C'est conforme à la loi écrite en même temps qu'à la raison.

(1) *Eth. Nic., hoc loco*, 4 § 14. L'injustice consistera donc, pour Aristote, à prendre plus pour soi qu'on ne laisse aux autres — ὁ δ'ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν. *Ibid.*, 1, § 10. *Adde :* V, 5, § 16.

Cependant, au-dessus de cette justice réparatrice, invariablement la même dans toutes les situations, ne concevrait-on pas une justice plus souple au nom de laquelle le juge compléterait la loi en telle circonstance donnée ? S'il est vrai que le droit soit fondé sur la nature et que le juste soit une vertu, il faut faire produire à ces principes toutes leurs conséquences. Or, lorsque la loi écrite est insuffisante, il conviendra de recourir à ce qu'Aristote appelle l'honnête ou l'équité (τὸ ἐπιεικὲς) meilleur que le juste dans plusieurs cas particuliers. L'ἐπιεικὲς ne s'oppose pas précisément au juste rigoureusement légal, mais il en constitue une juste rectification « Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ τὸν νόμον δὲ, ἀλλ'ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου » (1). C'est un droit en dehors de la loi écrite (παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον) dit un texte célèbre de la *Rhétorique* (2). Aristote le considère comme demeurant toujours et ne changeant jamais, aussi éternel que la nature elle-même (3). L'ἐπιεικὲς est la plus haute expression des prescriptions du droit naturel ou de la loi commune (κοινὸς ἄγραφος νόμος). Il est pour ainsi dire le trait d'union qui relie les deux droits et assurera toujours le triomphe de celui qui s'appuie sur la nature. Le juste tout entier, disions-nous, n'est pas contenu dans la loi écrite particulière (ἴδιος γεγραμμένος νόμος). La loi ne règle que le *plerumque fit* (τὸ ἐπιπλεόν) en ne disposant dès lors qu'*in abstracto* (4). C'est que d'une part, il ne lui est pas toujours facile de déterminer toutes les circons-

---

(1) *Eth. Nic.*, V, 10, § 3; cf. § 2. « L'honnête et le juste sont donc la même chose et tous les deux étant bons, la seule différence, c'est que l'honnête est encore meilleur, § 1 ». *Si l'on y regarde de près, on verra que ce ne sont pas des choses essentiellement identiques* (l'honnête et le juste) *et qu'elles ne sont pas non plus d'un genre absolument différent.* L'ἐπιεικὲς est donc pour nous le moyen terme, le juste milieu du δίκαιον φύσει et du δίκαιον νόμῳ. Cf. Hirzel, « Les notions juridiques qui dans la pratique d'un certain temps et d'un peuple donné avaient une puissante valeur exigeaient aussi un accueil en théorie et c'étaient maintenant des notions qui vacillaient à la limite du droit naturel — telle était précisément la notion de l'ἐπιεικὲς ».

(2) *Rhét.*, I, XIII, § 3.

(3) *Rhét.*, I, XV, § 1. « Καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ'ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν), οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις ».

(4) *Polit.*, II, 5, § 12, *in fine*.

tances qu'elle peut avoir à régler, à cause de leur nombre illimité; de l'autre, il est certains objets sur lesquelles on ne saurait convenablement statuer par voie de dispositions générales et réglementaires (1). Il est nécessaire que les prescriptions de la loi ne saisissent que les hypothèses les plus ordinaires : elles ne peuvent s'appliquer à tous les détails « ἀναγκαῖον μὲν ᾖ καθόλου εἰπεῖν, μὴ ᾖ δὲ, ἀλλ'ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ». La loi civile n'est pas assez précise de sa nature pour répondre à l'infinie et mobile variété des relations juridiques (2). Dans une foule de cas où il est impossible de faire une loi, l'on procédera par un décret spécial. Pour toutes les choses indéterminées, dit-il avec bonheur, la loi doit rester indéterminée comme elle (τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν), pareille à la règle de plomb dont on se sert dans l'architecture de Lesbos. Cette règle se plie et s'accommode à la forme de la pierre qu'elle mesure et ne reste point rigide; et c'est ainsi que le décret spécial s'accommode aux affaires diverses qui se présentent (3).

(1) Le VII[e] livre de *Lois* de Platon débute par des considérations de ce genre : « Dans la vie privée et dans l'intérieur des maisons, il se passe une infinité de choses de peu d'importance, qui ne paraissent point aux yeux du public, et dans lesquelles on s'écarte des intentions du législateur, chacun se laissant entraîner par le chagrin, le plaisir ou toute autre passion : ce qui fait que les mœurs des citoyens n'ont rien d'uniforme ni de ressemblant entre elles... Comme ces sortes d'actions reviennent souvent et sont peu considérables, il n'est ni convenable, ni digne d'un législateur, de faire des lois pour les punir; et, d'un autre côté, l'habitude où l'on est de se mal comporter en de petites choses qui reviennent souvent, fait qu'on en vient ensuite jusqu'à violer les lois écrites : de sorte qu'il est difficile de faire des règlements à ce sujet, et en même temps impossible de n'en point parler ». V. *Lois*, VII, 788, *a b*, 793, *d*.

(2) *Eth. à Nic.*, V, X, § 4 : « La loi pour cela n'est pas moins bonne : la faute n'est point ici à elle; elle n'est pas davantage dans le législateur qui porte la loi; *elle est tout entière dans la nature même de la chose*, car c'est là précisément la condition de tous les actes de pratique ». Voir aussi *Rhét.*, *loc. cit.* — *Constitution d'Athènes*, ch. IX, p. 18 : « Quelques-uns prétendent que Solon rédigea à dessein ses lois avec obscurité, afin d'attribuer au peuple le droit de décider en cas de conflit. Mais cette explication est peu vraisemblable. La vérité est qu'il lui était impossible d'atteindre la perfection, étant donné le caractère général des lois ».

(3) *Eth. Nic.*, *loc. cit.*

Là où la loi n'a rien pu disposer, par l'impossibilité où elle se trouvait de préciser tous les détails dans des règlement généraux, Aristote estime qu'il faut laisser la plus large latitude aux interprètes de la justice. « *Une loi qui a su convenablement instruire les magistrats, peut s'en rapporter à leur bon sens et à leur justice pour juger et régler tous les cas où elle se tait* » (1). Il vaut la peine de relever ces observations ingénieuses et suggestives. Portalis ne raisonnera pas d'une manière si différente en recommandant dans le silence de la loi, de remonter aux principes du droit naturel et d'abandonner à la jurisprudence les cas rares et extraordinaires qui ne sauraient entrer dans le plan d'une législation raisonnable, les détails trop variables et trop contentieux qui ne doivent point occuper le législateur... » (2). De même, il obviera aux lacunes

---

(1) *Polit.*, III, 10, 11, § 4 et III, 6, 13 (cf. *Rhét.*, *loc. cit.*). Dans ces divers passages, Aristote vient de déclarer que la souveraineté doit appartenir aux lois fondées sur la raison. Le tempérament qu'il apporte à ce principe — si tant est qu'il constitue réellement une exception — ne sert qu'à faire ressortir davantage la règle générale. C'est encore une occasion pour lui, en effet, d'établir la supériorité de la loi sur le pouvoir d'un chef, quelque éclairé qu'on le suppose, thèse diamétralement opposée à celle de Platon. Bien que la loi dispose toujours d'une manière générale, elle est préférable au pouvoir d'un individu. « *Les hommes ne doivent dès lors être souverains que concurremment avec les lois fondées sur la raison et en tant que ces dernières ne peuvent prévoir tous les détails* : δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δὲ ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους, περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριϐῶς. Il faut qu'il y ait un principe de gouvernement plus juste et plus stable à la fois que la volonté d'un seul. La loi s'impose comme un élément essentiel de la meilleure des formes politiques « τὸν ἄρα νόμον αἱρετώτερον ἢ τῶν πολιτῶν ἕνα τίνα ». De bonnes lois, en effet, contribuent à produire ou à entretenir la prospérité de la société politique, aussi bien dans l'ensemble que dans les détails : « τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ ». Alors même que la loi est, suivant ses expressions, « impuissante », un individu n'en saura jamais plus qu'elle. Comp. *Rhét.*, I, XV, p. 1 : « Καὶ ὅτι τὸ τῶν νόμων σοφώτερον ζητεῖν εἶναι, τοῦτ'ἐστὶν ὃ ἐν τοῖς ἐπαινουμένοις νόμοις ἀπαγορεύεται ». Ce sera la doctrine de S[t] Thomas d'Aquin sur la nécessité des lois générales et les limites dans lesquelles ces lois doivent se renfermer. Voyez *Somm. Théol.*, 1, 2, q. 95 al. 1.

(2) *Adde*, pour compléter la citation : et tous les objets que l'on s'efforcerait

de la loi écrite en étendant ses dispositions par voie d'analogie (δὶ ἀναλογίαν) (1) ou en restreignant l'application trop absolue de la loi. Sa mission est d'aplanir, de redresser et de suppléer aux lacunes du législateur, *de prononcer à sa place comme s'il prononçait lui-même s'il était là, de faire la loi, pour tout dire, comme il l'aurait faite s'il avait pu connaître le cas dont il s'agissait* (2). L'équité ne confondra pas une faute avec un délit, ni une faute avec un accident,

inutilement de prévoir, ou qu'une prévoyance précipitée ne pourrait définir sans danger. C'est à l'expérience à combler successivement les vides que nous laissons. Les Codes des peuples *se font avec le temps;* mais, à proprement parler, *on ne les fait pas.* Il avait dit un peu plus haut : « L'office de la loi est de fixer, par de grandes vues, les maximes générales du Droit, d'établir des principes féconds en conséquence, et non de descendre dans le détail des questions qui peuvent naître sur chaque matière. — *C'est au magistrat et au jurisconsulte, pénétrés de l'esprit général des lois, à en diriger l'application.* — Il serait sans doute désirable que toutes les matières puissent être réglées par des lois. Mais à défaut de textes précis sur chaque matière, un usage ancien, constant et bien établi, une suite non interrompue de décisions semblables, une opinion ou une maxime reçue, tiennent lieu de loi. *Quand on n'est dirigé par rien de ce qui est établi ou connu, quand il s'agit d'un fait absolument nouveau, on remonte aux principes du droit naturel, car, si la prévoyance des législateurs est limitée, la nature est infinie, elle s'applique à tout ce qui peut intéresser les hommes...» Discours préliminaire,* etc., déjà cité. *Fenet,* t. Ier, p. 467-476. En soulignant les passages les plus saillants de cet extrait, je ne saurais trop engager le lecteur à se reporter au morceau tout entier pour l'intelligence des doctrines de droit naturel exposées dans le cours de cette étude.

(1) Ἀνὰ λόγον = secundum rationem (juris).

(2) *Eth. Nic., eod loco* et V, 6. Cf. *Polit.,* III, 11, 6. On me permettra de rappeler à ce propos, les paroles que prononçait, lors des fêtes du Centenaire du Code civil, le représentant le plus haut et le plus autorisé de notre magistrature: « Lorsque, disait M. Ballot-Beaupré, des doutes s'élèvent sur la signification et la portée du texte, j'estime que le juge a les pouvoirs d'interprétation les plus étendus. Il ne doit pas s'attarder à rechercher obstinément quelle a été, il y a cent ans, la pensée des auteurs du Code en rédigeant tel ou tel article. Il doit se demander ce qu'elle serait si le même article était aujourd'hui rédigé par eux. Il doit se dire qu'en présence de tous les changements qui, depuis un siècle, se sont opérés dans les idées, dans les mœurs, dans les institutions, dans l'état économique et social de la France, la justice et la raison commandent d'adapter libéralement, humainement, le texte aux réalités et aux exigences de la vie moderne ». *Livre du Centenaire du Code civil,* discours de M. Ballot-Beau-

elle distinguera les actes intentionnels de ceux qui sont irréfléchis en tempérant les rigueurs des lois répressives en faveur des auteurs de ces derniers actes. Le vieux poète Phocylide avait déjà écrit : « Quiconque est injuste par sa seule volonté est méchant, mais celui que la nécessité entraîne à l'injustice est moins coupable, c'est l'intention qu'il faut juger. Et Ménandre traduisait d'une manière originale l'adage *Summum jus, summa injuria*, dans cette sentence : « Punissez d'après la raison et ne vous en tenez pas exclusivement à la loi, car les lois sont une excellente chose ; mais c'est se faire calomniateur que de les voir de trop près (1) ». Aristote recommandera, non moins judicieusement, de ne pas regarder seulement la loi et sa formule mais le législateur et son esprit, la pensée qui l'a inspiré (καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον, ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην σκοπεῖν· καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν). Le juge ne se préocupe pas tant de l'acte du coupable que de son intention, μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν ; il n'examinera pas un fait isolé, mais l'ensemble de la conduite dans un individu, s'intéressant moins à ce qu'il est actuellement qu'à ce qu'il a été dans toute la suite de sa vie, du moins le plus souvent (2).

pré, premier président de la Cour de Cassation, p. 27. N'est-ce pas la même idée qui se retrou e dans ces lignes déjà anciennes de Paul Gide, *Etude sur la condition privée de la femme*, 2e édit., Esmein, 1885, p. 423 « ... et, puisque les principes juridiques sont incertains, et que la loi positive est muette, n'est-il pas permis à la jurisprudence de porter ses regards plus haut et de chercher une règle dans ce principe de justice et d'utilité sociale, qui ne permet pas qu'on interdise à un être humain aucune des occupations honnêtes dont il est capab'e ? Ce principe est, à mes yeux, plus respectable que la tradition d'un formalisme suranné. La mission de la jurisprudence moderne est encore, dans des bornes plus étroites, celle de l'ancien préteur romain : esclave de la loi, dès que la loi a parlé, elle doit, dans le silence du texte légal, suivre et seconder le progrès incessant des idées et des mœurs ».

(1) « Καλὸν οἱ νόμοι σφόδρ' εἰσίν· ὁ δ' ὁρῶν τοὺς νόμους λίαν ἀκριβῶς συκοφάντης φαίνεται ». Meineke, *fr. com.*, 257, Stobée, *Serm.*, XLIV, 8 ; *fr. incert.* 89. Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, VIII, 61, parle aussi de l'ὑπερβάλλουσα δικαιοσύνη (justice excessive). Aristote dit encore : « Si la lettre blesse, cherchez l'esprit ». *Polit.*, III, X, 4 et III, XI, 4. — L'équité réside dans les cœurs, tandis que la légalité est le droit des fripons. E. Marlitt.

(2) *Rhét.*, *loc. cit.* Il n'est pas inutile de signaler quelques-unes des distinc-

Bref, il appréciera les choses plutôt qu'il ne les jugera strictement (τὸ εἰς δίαιταν μᾶλλον, ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ· ὁ δὲ δικαστής, τὸν νόμον). Aristote trace, comme on le voit par ce passage, la ligne de démarcation qui sépare les pouvoirs du juge de ceux de l'arbitre. Il y a cette différence entre un arbitre et un juge, que le premier doit rechercher avant tout ce qui est équitable tandis que le second ne peut faire abstraction d'une disposition expresse de la loi (1). Mais là ne s'arrêtera pas le rôle de l'ἐπιεικὲς qui resterait en somme assez supplétoire. Il y a tout un droit en puissance qu'elle fera s'épanouir, car il existe un ensemble de préceptes et de règles qui devraient être transformées en lois positives, « Le droit n'est pas ce qui semble, mais ce qui est réellement vrai et utile ; la loi écrite n'est pas une loi, puis-

---

tions admises par Aristote en matière de droit pénal : acte dommageable, commis par un hasard malheureux (κατὰ συμβεβηκός), par la force majeure (ἀνάγκη) ; avec ou sans intention (προαίρεσις), avec ou sans préméditation (προβούλευσις). Plus exactement, d'après lui, l'homme vivant en société peut commettre trois catégories d'actes nuisibles : 1° acte commis par ignorance (ἁμάρτημα) ; 2° acte commis sciemment, mais sans préméditation, εἰδὼς μὲν μὴ ἐκ προβουλῆς (ce sont par exemple les actes passionnels : διὰ πάθος ἐν θυμῷ (*Rhét.*, I, 5, 10 et sq.) Cela suffit pour qu'il y ait délit, (ἀδίκημα) peu importe l'intention de son auteur; 3° les actes commis avec intention, ἐκ προαιρέσεως : l'auteur est absolument injuste et pervers. Dareste, p. 210-211. Voyez *Rhét.*, 1374, *b* ; III, 15, p. 1410, *a*. — La distinction des ἀδικήματα, ἁμαρτήματα, ἀτυχήματα qu'on retrouve dans l'*Eth. à Nicom.*, V, 10 et chez l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, c. 4, p. 24 et 36, p. 79, est souvent formulée dans les discours des orateurs. Nous citerons simplement Démosth., *Couronne*, 274 et surtout Antiphon (notamment 2° tétralogie, II, 3, 5, 11, III, 6, 8, 11). C'était un des exercices les plus importants des écoles de rhétorique (Cicéron, *de inventione*, II, 6). Pour détails nous renvoyons à l'excellente thèse de Navarre, déja citée, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, p. 266 à 271.

(1) *Rhét.*, I, XIII, § 19. Plusieurs textes des orateurs portent que les arbitres avaient soin de statuer *ex æquo et bono*, ayant moins à tâche de conformer leur sentence au droit strict que de parvenir à concilier les parties. Cf. Isée, *Success. de Ménéclès*, § 30-31-32. On voit par ces passages que les arbitres s'engageaient sous la foi du serment à rendre une sentence amiable et que les plaideurs devaient promettre de leur côté d'accepter la décision rendue. Voir aussi Dém., *Contre Midias*, § 90.

qu'elle n'en fait pas la fonction. Le juge comme celui qui vérifie le titre de l'argent, doit distinguer ce qui est droit et vrai de ce qui n'en a que l'apparence » (1). La *Politique* parle de l'existence des lois fondées sur les mœurs, dont l'autorité est supérieure à la loi écrite et dont les décisions sont aussi d'une toute autre importance. « *Non omne, quod licet honestum est* », dira dans ce sens le jurisconsulte Paul qui avait, croyons-nous, approfondi cette notion de l'ἐπιεικὲς (2). La loi non écrite sanctionnera en revanche des devoirs d'une certaine nature, comme le devoir de reconnaissance envers un bienfaiteur par une note de blâme ou d'infamie. Aristote entre à ce sujet dans des analyses délicates et des distinctions subtiles sur les circonstances qui rendent les actions plus ou moins injustes. On est d'autant plus coupable lorsqu'on viole les lois non écrites (τὰ ἄγραφα δίκαια), car il y a plus de mérite à ne pas être juste par nécessité. Or la nécessité nous soumet aux lois écrites, mais non à celles qui ne le sont pas. Dans un autre sens, l'injustice est plus grande quand elle offense les lois écrites : le coupable qui n'est pas effrayé par la crainte de la peine, violera facilement une loi qui n'a pas la sanction du châtiment (3). En fait si une élite facile à dénombrer comme toutes les élites se reconnaît soumise pour ainsi dire intérieurement à de véritables lois que sa volonté exécute d'elle-même et sans contrainte, l'immense majorité, incapable de s'élever à la conception d'un idéal quelconque, obéit moins par respect et par conviction que par crainte des sanctions matérielles inhérentes à l'œuvre du législateur. Les individus d'une vertu supérieure s'attacheront de préférence aux lois non écrites, la multitude ne se pliera qu'au joug de la loi positive. Tout le monde sait le mépris profond qu'Aristote professe pour le peuple dépourvu, selon lui en général, de raison et de volonté. Comment amender dès lors ces natures grossières autrement que par la loi qui

---

(1) *Rhét.*, I, XV, § 1.

(2) Fr. 144, Dig., *De veter. regul. juris antiqui*, L, 17. C'est Modestin qui dit encore à propos des règles applicables au mariage : « Semper in conjunctionibus non solum quid liceat considerandum est, sed et quid honestum sit » (fr. 12, *princip.*, Dig., *De ritu nuptiarum*, XXII, 2).

(3) *Rhét.*, I, XIV, § 2.

possède une force coercitive analogue à celle de la nécessité parce qu'elle est, dans une certaine mesure, l'expression de la sagesse mise au service de la vertu, c'est-à-dire, en un mot, de l'intelligence ? Il faut que les lois suivent l'homme ; les lois seules peuvent pourvoir à l'éducation. Il est malaisé, d'après Aristote, de faire quelques progrès dans la voie de la vertu, si l'on n'a pas eu la bonne fortune d'être né sous l'empire d'une législation excellente. La fin de la loi n'est-elle pas, comme nous le savons, d'assurer le complet et parfait développement de la cité : c'est la forme la plus convenable que puisse recevoir la nature humaine, c'est la plus appropriée à l'homme, la seule où l'homme soit tout à fait lui-même (1). Nous aurons plus d'une fois l'occasion de relever cette confusion de la légalité et de la moralité dans l'antiquité grecque et d'en tirer quelques conséquences au point de vue qui nous intéresse. Il n'est pas en tout cas de théorie qu'Aristote ait aussi énergiquement défendue. Nous nous sommes souvent demandé ce qu'il aurait pensé ainsi que Platon de la réflexion d'Horace : « *Quid leges sine moribus* ». Cette opposition si familière aux poètes latins leur aurait paru antinaturelle ou tout au moins illogique. C'est qu'à Rome le *jus* et le *fas* étaient moins soigneusement distingués encore, s'il est possible, que le *droit* et les *mœurs*. Pour améliorer les mœurs suivant l'enseignement du Stagirite, il faut donc viser à se faire législateur, puisque ce n'est que par les lois que l'humanité est susceptible de progresser — et Aristote ajoute dans l'*Ethique*, que les lois soient écrites ou qu'elles ne le soient pas. Et ceci appelle une observation importante. On a beaucoup discuté inutilement, à mon avis, sur ce fait qu'Aristote a parlé tantôt de l'ἄγραφος νόμος en opposition avec l'ἴδιος νόμος, tantôt d'ἄγραφα δίκαια comme une sous-espèce d'ἴδιοι νόμοι (2). Qu'a-t-il

(1) Ollé-Laprune, p. 31. *Eth. Nic.*, VIII, 13, p. 1161, *b*, 5 : δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλία δή, καθ'ὅσον ἄνθρωπος.

(2) La difficulté est née du rapprochement du texte de la *Rhétorique* précédemment cité (*supra*, p. 378), avec un autre du même livre, XIII, § 1, 1373, *b*, 10 : « Λέγω δὲ νόμον, τὸν μέν ἴδιον· τὸν δὲ, κοινόν. Ἴδιον μὲν, τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὑτούς· καὶ τούτων, τὸν μὲν, ἄγραφον· τὸν δὲ, γεγραμμένον ».

voulu dire, sinon que le droit positif est peu envahi par le droit naturel, celui-ci tendant vers celui-là. comme l'âme aspire à la plénitude de la conscience et de la pensée dans la pensée immuable du Premier moteur? A mesure que le temps marche, il faut modifier les institutions. Les précisions de l'ordre social ne se prêtent à aucune réglementation écrite qui prétende les fixer pour l'avenir. Elles évoluent avec les conceptions et les mœurs (1). « Nos premiers pères, qu'ils soient nés du sein de la terre ou qu'ils aient survécu à quelque déluge, ressemblaient, suivant toute apparence, à ce qu'il y a aujourd'hui de plus vulgaire et de plus ignorant parmi les hommes. Il y aurait une évidente absurdité à s'en tenir à l'opinion de ces gens-là. Les lois ne sont pas immuables et nous n'avons pas à rechercher ce que faisaient nos ancêtres pour y conformer invariablement notre conduite, voyons plutôt ce qui est bien en soi (2). Je signalais à propos de Socrate l'erreur courante qui consiste à croire que les anciens n'ont jamais conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Il y a cependant plus dans cette expression de *loi non écrite*, qu'une idée de coutume et d'usage : l'ἄγραφος νόμος a pour contenu la loi morale avec le caractère universel et obligatoire qu'elle reçoit des mains de la nature. Ainsi la science juridique n'a pas seulement pour objet l'explication des textes ; elle suppose toujours la recherche et la connaissance préalable du type idéal ou rationnel auquel toute bonne législation doit être ramenée. Il n'est point permis à l'interprète de s'incliner servilement devant la formule promulguée, il doit au contraire porter plus haut son esprit d'investigation, en essayant toujours de remonter aux principes, afin de dégager

(1) Alfred Détroz, *Nature sociale du droit.*

(2) Fustel de Coulanges, p. 421. La philosophie est progressive, les choses *les plus récentes* sont d'ordinaire les plus précises et les plus certaines, fait dire Cicéron à Aristote. Du reste il a toujours soin d'ajouter que les changements de lois exigent une grande prudence, car il n'en est pas de la loi comme des arts : la loi doit une grande partie de sa force à la coutume, donc au temps, et c'est l'affaiblir que de la renouveler trop aisément : « Ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι πλὴν παρὰ τὸ ἔθος ». *Polit.*, II, 5, § 12 et 14. — Ollé-Laprune, p. 36.

l'idée vraie du droit (1). La loi écrite n'est pas à elle seule tout le droit. « Il y a, suivant la nature, un juste et un injuste communs, que tous les hommes devinent en quelque sorte, sans qu'il y ait entre eux communication ni traité. Ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη » (2). Quel passage plus décisif pour citer une dernière fois Aristote ? Démosthène nous a rapporté le serment que prêtait le magistrat athénien de juger d'après les lois et, à défaut de lois, conformément à sa conscience, γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ (3). Au lieu d'être comme le *Jus* des Romains l'application mécaniste d'une règle extérieure immuable, la δίκη des Grecs n'était que l'application variable et mobile de ce sentiment intime d'équité et d'humanité que chacun porte au dedans de soi » (4).

(1) Cf. D. de Folleville, *Programme d'un cours de code civil* (1871).

(2) *Rhét., loc. cit.*

(3) *Contre Leptine*, § 118 et *Contre Bœotos*, I, § 40 (comp. Isée, *Success. de Ménéclès*, § 47, *in fine*). Rapprochez la formule en question de la γνώμῃ τῇ ἀρίστῃ d'Aristote, *Rhét.*, I, XV, p. 1375-29. « Nous devons dire que les mots que prononce le juge, en disant qu'il statuera en conscience, ne signifient pas qu'il *jugera contrairement aux lois* (παρὰ τὸν νόμον), *mais que s'il ignore le sens de la loi, il ne sera pas parjure* ». On voit par ces derniers mots sur la religion du serment qu'il y a bien dans la pensée d'Aristote une règle supérieure à la législation positive et qui s'identifie précisément avec la loi morale. Aristote nous apprend que les éphores spartiates étaient αὐτογνώμονες c'est-à-dire qu'ils décidaient par eux-mêmes et non d'après les lois et les pièces versées aux débats (*Polit.*, II, 6, 16). Il est loin, comme bien on pense, d'approuver ce système, puisqu'il a posé en principe que la volonté des hommes n'est pas une règle sûre οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανών (*ibid.*, II, VII, 6, 7). Mais s'il condamne si énergiquement en cette occasion l'arbitraire du juge, n'est-il pas coupable d'avoir dit ailleurs, comme nous l'avons vu, que pour régler les relations sociales, la raison de l'homme de bien a des ressources que ne peut avoir la loi écrite qui est comme une règle morte? Faut-il rappeler *Eth. Nic.*, V, X, *Polit.*, III, X, 4 et XI, 4?

(4) Art. Δίκη de MM. Caillemer et Paul Gide, dans *Dict. des ant. gr. et rom.*, *in fine*.

CHAPITRE XV

L'école stoïcienne et ses premiers représentants au III[e] *siècle. Zénon. L'âme du monde. La nature sous la loi de la droite raison* (ὀρθὸς λόγος, ὁμολογουμενώς ζῆν τῇ φύσει). *La loi commune et la destinée. La liberté du sage.*

Dans un traité de philosophie du droit bien oublié l'on enseignait jadis qu'il ne pouvait être question d'une doctrine de droit naturel pour l'antiquité, « là ou règne le panthéisme qui, confondant Dieu et la création, l'homme et la société, fait de l'univers un engrenage de puissances maîtresses les unes des autres et empêchant toujours l'humanité d'avoir conscience de ses droits » (1). On a pu voir par ce qui précède ce qu'il faut penser de cette thèse parodoxale. S'il est une notion vraiment grecque et qui appartienne aux chefs d'école les plus opposés, tels Démocrite et Socrate, c'est celle de la solidarité naturelle que nous venons de retrouver encore affirmée sous des formes nombreuses et variées dès le premier chapitre de la *Politique* d'Aristote. Le monde est considéré comme un ensemble harmonieux dont toutes les parties concourent et sympathisent entre elles, de telle sorte qu'elles semblent prendre part à un travail commun. Nous relevions dans un de ces derniers chapitre cette image d'Hippocrate reprise par Leibnitz : tout est conspirant. Mais en revenant plus en arrière, qu'on me permette de rappeler seulement deux exemples. Nous avons pu voir avec le pythagorisme la thèse de l'ordonnance mathématique du cosmos se traduire dans une éthique qui de

(1) Eschbach, *Introduction générale à l'étude du droit* (1856), p. 12.

bonne heure pouvait prendre pour devise la vie en accord avec la nature, *concordia vitæ*. L'être est un composé bien réglé d'éléments infinis et d'éléments finis, analogue au monde lui même dans son tout et dans toutes les choses qu'il renferme. La cause qui l'explique est l'ἀνάγκη, l'εἱμαρμένη, toutes expressions qui ne doivent pas être entendues dans le sens de force aveugle, car le destin n'est pour Pythagore que mesure et raison, gouvernant et administrant le monde selon la justice. Cet ordre, cette raison, c'était chez Socrate et Platon la loi constante de la nature (λόγος ἀΐδιος καὶ νόμος τῆς τοῦ παντός φύσεως) On connaît les paroles du dia logue des *Mémorables* : « De même que ton esprit qui est dans ton corps agit sur lui selon qu'il se le propose, il faut croire aussi que la sagesse qui préside à l'ensemble ordonne toutes choses ainsi qu'il lui agrée ». Car il y a plus qu'une force intelligente entretenant l'ordre et la vie dans chaque partie et dans le tout en même temps, il y a une providence partout présente et prenant soins de toutes choses à la fois (τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων). Chacun sait que pour Socrate, qui a le premier developpé l'argument des causes finales, l'ordre du monde et en particulier la structure du corps humain et les facultés de l'esprit humain, révèlent l'intelligence du Créateur ou comme disent encore les *Mémorables* (1), prouvent que les dieux existent et qu'ils veillent sur les hommes qu'ils ont formés.

Ainsi, et pour nous en tenir à ces deux exemples, nous avons pu constater le rapport étroit de ces termes de nature et de destinée, de divinité et de providence qui, en dernière analyse, se ramènent à la notion de loi ou de raison universelle. Avec la philosophie stoïcienne, nous allons voir la finalité et la nécessité sans cesse confondues. La nature est, suivant le mot de Dilthey, la conception fondamentale *(Der Grundbegriff)* de cette école. A chaque partie du monde est assignée sa fonction propre, son but déterminé qui donnera à l'univers la physionomie d'une maison parfaitement réglée où tout être vit et agit suivant sa fin particu-

(1) I, IV, (Entretien de Socrate et d'Aristodème sur l'existence des dieux et la Providence. *Supra*, ch. VII).

lière, en se rendant compte à la fois que l'ordre auquel il est soumis est la condition de l'ordre général ou de la vie universelle telle que l'a voulu la divinité. Il y a un plan supérieur qui implique en effet l'idée d'une fin et d'une loi naturelle.

Nous remarquions à propos d'Aristote cette théorie de la continuité dans la nature qui, pour parler comme M. Boutroux, fait conclure au Stagirite de l'identité du type à l'identité d'origine. C'est bien là l'idée que l'on peut placer au frontispice de la philosophie stoïcienne et qui règnera dans les différentes périodes de son histoire. On a dit de l'école du Portique qu'elle définissait la philosophie, la recherche des choses divines et humaines; Cicéron a raison d'ajouter : les causes en vertu desquelles agissent les unes et les autres (1). La matière ou essence générale des choses (οὐσία κοινή) qui, comme dans le système aristotélicien n'est pas en quantité infinie, mais bien déterminée (πεπρασμένον) reçoit du principe actif ou cause (αἰτία) sa forme ou sa qualité (ποιότητα). Par la forme, chaque être parvient à son complet développement, l'esprit et le corps n'étant aux yeux des stoïciens que les deux faces d'une seule et même réalité (2). La matière est comme enveloppée de toutes parts par la forme vers un centre unique, ce qui donne pour ainsi dire un ensemble (ὅλον) ou un tout continu (συνεχὲς) dont les parties sont unies entre elles par un lien vivant et indissoluble. Ce principe actif, Zénon de Citium se le représentait comme une force intelligente qui meut la matière et en pénètre tous les points, tel, disait-il, en revenant à une théorie du vieil Héraclite, un souffle ou une sorte de feu artiste (πῦρ τεχνικὸν) qui vivifie tout et porte en lui les raisons séminales de tout ce qui est (λόγοι σπερματικοί). Suivant la définition célèbre donnée par

(1) Cf. Marc-Aurèle, V, 32 : « Pourquoi des âmes simples et ignorantes confondent-elles une âme savante et cultivée ? Mais qu'est-ce qu'une âme savante et cultivée ? C'est celle qui comprend le principe et la fin des choses, qui comprend la raison répandue dans la création entière et gouvernant l'univers, lequel est soumis aux révolutions périodiques que cette raison lui a prescrites de toute éternité »; Voyez *infra*, p. 404, note 2.

(2) Cic., *Acad. pr.*, I, 6 : « Neque enim materiam ipsam cohœre potuisset si nulla vi continentur neque vim sine aliqua materia ».

Diogène Laërce, la nature est une détermination première douée d'une activité propre, qui en des temps déterminés et conformément aux raisons séminales, achève et fait être ce qui résulte d'elle, et dont elle prend les éléments de divers côtés, dans d'autres choses toutes semblables (1). Pas de force brutale ou aveugle qui agisse au hasard : la nature marche avec ordre et mesure à la production des êtres qui lui doivent l'existence et les rend semblables à ceux dont ils proviennent (2). La raison séminale contient toutes les raisons particulières, elle ordonne en effet toutes choses selon le temps, le lieu et la mesure ; dans un sens elle est aussi bien que la loi universelle la fin et la providence de l'univers. Répandue dans tous les êtres, la divinité stoïcienne « se transforme en toutes choses, se rend semblable à tout et se fait toute en tout » (4), car elle est elle-même la nature et le principe rationnel par lequel tout se fait ; le ciel et le monde ne sont que son essence ou sa substance. et c'était là le dogme fondamental de l'école qui de Zénon et de Chrysippe passera au stoïcisme des derniers siècles avec Posidonius (5). Elle est encore l'âme du monde (ψυχὴ κόσμου) qui se

(1) Laërce, VII, 1, 148. Ἔστι δὲ φύσις ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη. Plut., *De plac. philos.*, I, 7. πῦρ τεχνικὸν ἐμπεριειληφὸς, πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται. Ritter, III, p. 489, note 3, remarque que l'expression de λόγος σπερματικός réunit les deux idées du proportionnel et de la raison, qui sont contenues dans λόγος, à l'idée du développement naturel partant d'une semence. Il ajoute qu'on trouve une très bonne explication de cette idée dans un extrait de Cléanthe, ap. Stobée, *Ecl.*, I, p. 372. Cicéron, *Secondes académiques*, I, 11 : « Statuebat enim (Zenon) ignem esse ipsam naturam quæ quidque gigneret, et mentem atque sensus ». Cf. L. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, p. 26 et la note considérable au bas des pages 26-27-28. Zeller, III3, p. 159.

(2) Laërce, *ibid.*, 148.

(3) ὁδῷ βαδίζει ἐπὶ γένεσιν κόσμου, Plut., *de pl. ph.*, I, 6, 7, et Diog. Laërce, *loc. cit.*

(4) Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, in *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres*, t. XXI, 1857.

(5) *Ibid.* « Le monde est un animal ; la cause qui le meut est donc une âme, âme supérieure à toutes les autres. Dieu est l'être le plus subtil et le plus rare, le plus céleste au degré le plus élevé de tension, par conséquent la raison la

confond avec le monde dont elle n'est qu'un aspect et qui, à travers la diversité des choses, maintient partout l'unité et la cohésion (τὸ ἡγεμονικόν) (1). C'est elle qu'on appelle Jupiter, dira Cornutus ; c'est elle qui est dans toutes les parties du cosmos et qui donne la vie à tous les êtres. L'âme humaine n'est qu'une parcelle de ce grand tout ou un fragment de cette âme universelle qui est le principe de l'univers (*in qua mundi inest principatus*) (2). Ainsi de même qu'Héraclite les stoïciens cherchaient à dégager du flux continuel des phénomènes l'essence éternelle des choses qui vit en tout et en est le *substratum* ou la partie hégémonique. Et comme

---

plus droite et la plus infaillible. Il est uni étroitement avec la matière qui est le monde : il circule dans le monde comme le miel court dans les cellules d'un rayon. Il le pénètre dans toutes ses profondeurs, en embrasse l'immense contour, l'occupe par le dedans et le dehors. « *Intra et extra tenet* ». C'est en se mouvant lui-même qu'il le meut. Le monde n'est qu'un développement de Dieu ». Laërce, *eod loco :* « On l'appelle Dieu parce que c'est par lui que tout se fait Δία μὲν γάρ φασι δί ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ'ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν. Cf. Stobée, *Ecl*., I, 2, 26. C'est l'étymologie donnée au *Cratyle*, p. 396, *a-b*. Voir au surplus *Euthyphron*, p. 126, *b*. « Ζῆνα δὲ τόν θ'ἕρξαντα καὶ ὅς τάδε πάντ'ἐφύτευσεν ». On relève des expressions peu différentes dans le Pseudo-Aristote, *De Mundo* : Ζῆνα καὶ Δία ὡς ἂν ἀεὶ καὶ λεγοίμεν δί ὃν ζωομεν. Cf. sur la racine du mot Zeus : Preller, *Römische Mythologie*, p. 45, note 1 et les auteurs cités (Pott., *Etymolog. Forschungen*, I, 98, ff. 265 et Grimm, *R. Myth.*, p. 175). Voir aussi les observations de Diels, *Herakleitos von Ephæsos*, p. 10, sur un passage de Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 116, p. 718.

(1) Plut., *St. rep.*, c. 39, et *Mor.*, 899, *a*. Laërce, *ibid.*, 159. Cléanthe parle d'un *spiritus permeator universi* dans Tertullien, *Apol.*, 21. On rencontre encore ces expressions de δύναμις κινητική τῆς ὕλης chez Stobée, *Ecl.*, I, 178. Il est question du νοῦς qui pénètre (διήκειν) toutes choses dans Laërce, VII, 1, 138.

(2) Chrysippe « Μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου » Diog., *loc. cit.* Diogène d'Apollonie en qui on peut voir un précurseur des stoïciens (cf. Gomperz, I, p. 394) appelait l'essence première un corps (ou matière) éternel et immortel qu'il désigne encore sous l'expression d' « être grand, puissant, éternel, immortel et multiscient ». Cicéron, *De nat. deorum*, II, 7. « La raison et la sagesse existant dans certaines parties du monde doivent, à plus forte raison, se trouver dans sa partie souveraine, par conséquent le monde ou Dieu » et Laërce, *loc. cit.*, Eusèbe, *Præp. evangelica*, I, 1. « Λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν.» (Ritter, p. 487, note 2) que nous rapprocherions volontiers du passage des *Mém.* de Xénophon précité.

lui, ils concevaient une série ininterrompue de métamorphoses à la suite desquelles le principe actif reste toujours identique en dépit des transformations qu'il subit lui-même. Dieu se fait, auraient dit volontiers les stoïciens avec Hégel, le monde n'est qu'une période de la vie divine soumise à une succession perpétuelle de révolutions. Il y a des embrasements continuels de la matière (ἐκπύρωσεῖς) (1) des palingénésies ou renaissances périodiques (περιοδικαί παλιγγενεσίαι) au cours desquelles l'humanité passera par des milliers de vies dans des mondes en tout semblables au monde actuel. Le monde se défait et se refait, mais chaque nouvel univers est analogue à ceux qui l'ont précédé. A ne considérer que la surface des choses, la diversité des phénomènes va presque à l'infini. Cette diversité doit disparaître pour reparaître ensuite, dans un ordre toujours constant. « Remonte dans la contemplation jusqu'aux événements passés, disait Marc-Aurèle. Que de changements d'hégémonies ! Tu peux ainsi prévoir l'avenir. Il sera tout pareil au passé. Nous ne pouvons pas sortir du rythme des choses qui se passent présentement. Observer quarante ans de la vie humaine est donc la même chose que d'en observer dix mille. Que pourrait-on voir de plus ? » Ainsi Platon avait déjà parlé du nombre géométrique, valeur hypothétique de la grande année après laquelle tous les évènements humains devraient se reproduire dans le même ordre et de la même manière (2). Qu'on le remarque dès

(1) Chrysippe, ap. Plut., *Mor.*, 1053, *b*; 1077, *d*.

(2) *République*, VIII, p. 546, *b*, *c*. Sur cette croyance stoïcienne à l'existence de vastes périodes de révolutions cosmiques, reliées à autant de révolutions astronomiques, à la fin desquelles toutes choses seraient anéanties pour fournir ensuite une nouvelle carrière : cf. Cicéron, *Leg.*, I, 8. V. Marc-Aurèle, V, 13; VII, 19-25 « La nature qui ordonne et régit l'univers va dans un instant changer tout ce que tu vois ; de la substance de ces êtres, elle en formera d'autres, comme avec la substance de ceux-ci elle en formera d'autres encore, afin que l'univers soit éternellement jeune et nouveau ». *Adde :* VII, 49 (Nous avons cité au texte ce dernier passage). Aristote semble avoir partagé cette idée que l'humanité recommence plusieurs fois le même cercle de destinées, *Phys.*, IV, 14, 223 *b*, 24 : « φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα ». On sait que la grande année des Hellènes tirait son origine du culte d'Apollon : c'était une période à intercalations qui recommençait chaque neuvième année (Müller, *F. H. G.*, II,

à présent, — nous y reviendrons — cette doctrine de la palingénésie chère à la philosophie stoïcienne, mais qui ne lui appartient pas en propre, s'opposait forcément à l'idée d'un progrès continu, d'une marche ascendante de l'humanité, elle ne pouvait qu'abriter le rêve d'un droit idéal immuable. Les âmes seront toujours ramenées à leurs éléments primitifs, écrira un stoïcien des derniers siècles, le monde analogue à Dieu retournera dans l'unité fondamentale de l'essence divine (1). S'il est vrai que la *génésis* et la *phtora* régissent les astres et les cités aussi bien que les flores et les faunes, il reste établi que les destructions ne sont jamais au fond que des transformations Toute mort n'est que du corps, non de l'essence ou âme; toute destruction, par révolution violente ou de toute autre façon quelconque, n'est qu'une nouvelle création sur une plus vaste échelle (2).

L'univers était dès lors comparé par les stoïciens à un animal vivant qui se développait naturellement sous l'influence de l'action productrice de la force divine (3). Zénon disait que ses diverses parties étaient douées de sens et de raison, de telle sorte que le monde engendrant des êtres animés et raisonnables, a lui-même pour attributs les sens, la vie et la raison (4). Or ce qui est

---

499). Apollon était regardé comme le régulateur du temps et le législateur de l'année : c'est l'oracle qui a disposé les mois grecs dans leur ordre définitif (ἐνιαυτός) cycle fermé, équivalent de κύκλος (Welcker, *Gr. Gœtterlehre*, I, p. 466). Voyez plus spécialement sur cette théorie de l'uniformité cosmique sans commencement ni fin et du retour cyclique de l'état primordial de l'univers, la doctrine d'Hippasos de Métaponte dans Aristote, *Métaphys.*, I, 3. Cf. aussi St-Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 28.

(1) Sénèque, *Ad Martiam consolatio*, 26. Voy. Marc-Aurèle, IV, 14.

(2) Carlyle, *Les Héros*, trad. Izoulet-Loubatières, Introduction. *Le Crépuscule des Dieux*.

(3) Laërce, *loc. cit.*

(4) Cic., *Nat. deor.*, *loc. cit.* Cf. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philos.*, 1872, p. 100 : « νοῦς et ψυχή κόσμου sont des notions absolument identiques » cité par L. Stein, *op. cit.*, I, p 47. On retrouverait dans les doctrines néoplatoniciennes cette même identification du πνεῦμα et du λόγος. Voyez le compte-rendu d'une thèse de théol. protest. de M. Goguel, *La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques*, Paris, Fischbacher, 1902, dans *Rev. de l'hist. des religions*, t. 47, 1903/1, p. 395 sqq.

animé — et par là Zénon entendait ce qui participe à la raison — est supérieur à ce qui ne l'est pas. « *Quod ratione utitur, id melius est, quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur* » (1). Rien n'est dès lors supérieur au monde, rien ne se fait contre lui, rien ne se fait sans lui, dit Cicéron interprétant encore très exactement la doctrine de Zénon et de Chrysippe « *Spiritus sine quo validum contra quem nihil validum est* ». Ce n'est pas assez de dire que cette force vivante assure l'unité et la continuité de tous les êtres en s'affirmant dans la tension qui est au fond des choses « *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio* » (2). Tout animal tend à persévérer dans son être en se conformant à la cause génératrice qui est sa nature. La tendance à laquelle il obéit a pour objet la conservation de sa constitution (σύνταξις). Il est impossible, pensait Chrysippe, que la nature l'ait rendu indifférent à lui-même : elle a dû déposer en lui l'amour de soi et c'est pour cela qu'il évite ce qui lui nuit et recherche ce qui est approprié à sa nature (3). L'homme tendra lui aussi à la fin déterminée par sa nature en tant qu'être raisonnable (τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ) (4). Il a conscience qu'il a une fin propre conforme à la raison ou, ce qui revient au même, adéquate à sa nature, car l'une n'est que l'achèvement et le développement de l'autre. De même que dans la philosophie platonicienne le bien et le beau aux yeux des stoïciens constituent dans chaque être la perfection

---

(1) *Nat. deor.*, II, 8.

(2) *Nat. deor, loc. cit.* et Laërce, VII, 1, 148 « Φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον ». Signalons en passant avec Ravaisson (*loc. cit.*) que les jurisconsultes romains ont emprunté aux stoïciens cette définition : « *Corpus continuum quod uno spiritu continetur* ». Au reste Cujas avait déjà fait cette remarque dans un passage intéressant des *Observationes*, l. XXXVI, c. 40 auquel je renvoie le lecteur. V. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, 1885.

(3) Laërce, VII, 85. Cicéron, *de Finibus*, III, 5, 16. Les stoïciens appelaient cet ensemble de tendances à l'action l'ὁρμή (ἐπὶ τῶν ἐν τῷ πράττειν) que l'on peut rapprocher de l'ὄρεξις d'Aristote. Cf. Dyroff, *Die Ethik der alt. Stoa*, p. 20 et sq. et Chaignet, *Psych. des Grecs*, t. II, p. 140 sqq.

(4) Laërce, VII, 94.

de sa nature « τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως ». Les penseurs du Portique regardent le bien comme ce qui est achevé de sa nature, qui a toutes ses parties, tous ses nombres, *quod omnes numeros habet* « Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως » (1). Le célèbre commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias qui a écrit contre les stoïciens sans s'apercevoir toujours qu'il les combattait à faux, disait que le destin est la nature propre de chaque être, qu'ainsi le *fatum* de tout homme constitue sa nature particulière, ce qu'il est, ou sa loi : c'est là la cause et l'ordre général de tout ce qui arrive naturellement (2). Les stoïciens ne pensaient pas autrement. Ils voyaient deux choses dans notre nature. C'est d'abord cette fin propre (οἰκεῖον πρῶτον) dont nous parlions tout à l'heure et que l'école appelait τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. La nature humaine est soumise à certaines lois ou conditions. Chacun règlera sa conduite sur sa nature et les devoirs (καθήκοντα) qui en découleront auront précisément ce caractère de convenance et de suite,

---

(1) *Hoc loco*, 100. Fouillée, *Philosoph. de Platon*, II, 272. Le passage latin cité au texte (Cic., *De officiis*, III, 14) doit être complété comme suit : « illud autem officium quod rectum appellant, perfectum atque absolutum est et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet », Marc-Aurèle, VI, 16 (cf. III, 1) écrit que tout devoir est un total de certains temps ou plutôt de certains nombres, πᾶν καθῆκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται. Cette terminologie appliquée pour définir le devoir méritait d'être relevée. Si Bentham a inventé l'arithmétique des plaisirs, les stoïciens ont imaginé et pratiqué celle du devoir. Ainsi les devoirs, nombres harmonieux et parfaits, se résument toujours en des rapports fixes.

(2) Alex. d'Aphrod., περὶ εἱμαρμένης, tr. Nourrisson. Il convient de rapporter le texte grec dans toute sa précision : « εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου ». M. L. Stein, *Die Continuitat der griech. Phil. in der Gedankenwelt der Araber*, in *Archiv. f. Gesch. Phil.*, 1898, p. 312, écrit que la loi de nature de tout être (*Naturgesetzlichkeit*) est une proposition que peu de penseurs de l'antiquité aient affirmé avec autant de décision qu'Alexandre. Les actions de l'homme découlent de son caractère individuel (μερικὴ φύσις) et ce caractère est analogue au Destin. Ces expressions nous semblent à nous bien stoïciennes. On fait honneur à Alex. d'Aphrodisias, comme s'il avait été le premier à l'exposer, d'une doctrine fort voisine de celle du Portique qui s'était bornée elle aussi à tirer ses conclusions les plus importantes de la philosophie péripatéticienne.

d'accord avec soi-même (ὁμολογία) impérieusement voulu par la raison (1). Le devoir c'est par définition même ce qui *vient de certaines choses, ce qui suit de la nature de la vie.* Ce sera toute chose telle qu'on puisse donner de bonnes raisons de l'assentiment qu'on lui donne (2). Le convenable (καθῆκον, *officium*) consiste dans la recherche des préférables (προηγμένα) ou des fins les plus fréquentes de la nature (3). Celui-là seul qui s'y conforme pourra sérieusement

---

(1) Comp. Sénèque. *Epist.*, 121 « Omne animal primum constitutioni suae conciliari; hominis autem constitutionem rationalem esse, et ideo conciliari hominem sibi, non tanquam animali, sed tanquam rationali : ea enim parte sibi carus est homo, qua homo est ».

(2) Je traduis littéralement Diogène Laërce : « Les stoïciens appellent *devoir* une chose qui emporte qu'on puisse rendre raison pourquoi elle est faite, comme par exemple que c'est une chose *qui suit de la nature de la vie*, en quel sens l'idée de devoir s'étend jusqu'aux plantes et aux animaux; car on peut remarquer des obligations dans la condition des unes et des autres. Ce fut Zénon qui le premier se servit du mot grec qui signifie *devoir* et qui veut dire originairement : *venir de certaines choses*. Le devoir même est l'opération des institutions de la nature : car, dans les choses qui sont l'effet des penchants, il y en a qui sont des devoirs et il y en a qui sont contraires aux devoirs, etc. *Adde :* M. Aurèle, VII, 55 : « Pour tout être le devoir est la conséquence de l'organisation », trad. Barthélemy Saint-Hilaire. Cf Brochard, *De assensione stoïci quid senserint*, thèse, Paris, 1879.

(3) καθῆκον dérive d'après quelques-uns de κατὰ ἥκειν, (convenir) suivant Diog. Laërce, « τὸ καθῆκον ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἥκειν » VII, 108 (*supra*, note 2). Cf. un passage très important de Cicéron, *De Finibus*, II, 11, qui montre, soit dit en passant, les rapports de la philosophie stoïcienne avec la philosophie péripatéticienne : « Tout être animé, dès qu'il est né, s'aime lui-même et tout ce qui est de lui; premièrement les deux pièces principales dont il est composé, l'âme et le corps, et ensuite leurs différentes parties; car il y a sans doute dans l'âme et dans le corps des éléments essentiels; et dès que l'être animé commence à en avoir quelque légère connaissance, et que le discernement naît en lui, alors il se porte vers ce que l'on peut appeler les premiers dons de la nature (*prima data natura*) et fuit tout ce qui leur est opposé. De ne mettre dans ces premiers vœux que la volupté et d'en exclure les facultés du corps et de l'esprit, c'est à mon avis une extrême folie... De là est venue la doctrine des anciens académiciens et des péripatéticiens, lesquels mettent le souverain bien à vivre selon la nature, c'est-à-dire, à joindre ensemble la jouissance de ces premiers dons de la nature et la vertu (*ergo nata est sententia Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonum dicerent, secundum naturam vivere, id est, virtute adhibita, frui primis a natura datis*) Comp. *Tuscul.*, IV, *passim*.

rendre compte de sa ~~nature~~ conduite : ὃ πραχθὲν εὔλογον ἔχει ἀπολογίαν (1). Et à ce point de vue les stoïciens pensaient tout comme Alex. d'Aphrodisias qu'être raisonnable n'est rien autre chose qu'être le principe de ses actions. C'était la deuxième proposition (τὰ δεύτερα κατὰ φύσιν). Mais cet accord constant avec soi-même qui faisait dire à Sénèque que la sagesse consiste à avoir toujours le même vouloir, n'est pas seulement fondé sur la nature individuelle. Partie de l'âme universelle, l'homme se sent un être incomplet. Il éprouve de la sympathie pour tous les êtres qui l'entourent et surtout pour ceux qui participent de sa nature et de sa fin. Il y a en lui comme un instinct social (τὸ κοινωνικόν). Les stoïciens croyaient que tous les individus qui peuplent la nature exerçaient les uns sur les autres une action réciproque (συμπάθεια) et que rien ne s'effaçait des impulsions communiquées d'une partie du tout universel sur la partie dépendante et voisine. Rien ne se perd des mouvements de l'âme du sage : c'était une autre formule de ce solidarisme. « Une force peut devenir latente, mais elle ne peut mourir. La permanence individuelle découle nécessairement du principe de la pluralité et de l'indépendance des causes : on ne peut retrancher une maille du réseau de la vie universelle, une note de l'harmonie du monde ; rien ne doit manquer à la perfection de l'ensemble ; la balance des nombres serait faussée si un seul chiffre pouvait disparaître. Aucune place ne peut rester vide, aucun vote ne peut être supprimé ; car la loi sociale est la somme des droits de chacun et l'homme est aussi nécessaire que Zeus ; il est un des citoyens de la république des Dieux (2) ». S'il en est ainsi, le développement de la constitution de chaque nature particulière est étroitement subordonné à celle du tout. D'une part, entre tous les êtres particuliers il y a un lien intime (εἱρμός), qui fait de l'uni-

(1) Stobée, II, 158. Cicéron, *Finibus*, III, 17, 58.

(2) Louis Ménard, *Du polythéisme hellénique*, p. 385-386. Ce livre, complément naturel de *La morale avant les philosophes*, dont l'importance n'aura pas échappé au lecteur, est à mon sens avec l'*Essai sur la morale d'Aristote* d'Ollé-Laprune et le *Sentiment religieux en Grèce*, de Jules Girard, un des travaux d'ensemble les plus remarquables que nous ayons en France sur la pensée grecque.

vers à chaque moment de son existence un tout cohérent et sympathique (σύμπνοια) et d'autre part, entre tous les évènements qui se succèdent, il y a un enchaînement (ἐπισύνδεσις) qui fait que chaque moment de la vie du monde est indissolublement lié d'un côté à celui qui le précède immédiatement, à celui qui le suit, et par ceux-ci à toute la double série des évènements qui par rapport à lui sont passés ou futurs (1). La συμπάθεια parfaite qui règne dans toutes les parties du monde renferme un enseignement. Ce qu'il y a de supérieur en l'homme, c'est ce qu'il a de commun avec ses semblables (2). Or une raison particulière ne peut valoir la raison de l'humanité réunie. Aristote avait soutenu que l'individu n'est qu'une partie de l'Etat à la prospérité duquel son bonheur était inséparablement lié ; de même pour les stoïciens tout homme se doit et se sacrifiera au besoin à la communauté des êtres qui ont reçu la raison en partage. C'est là non seulement sa fin, mais son bien. Il lui apportera ses ressources, tant intellectuelles que matérielles. Il s'effacera donc devant la famille d'abord, devant la société ensuite, car, loin qu'elles soient faites pour lui, il n'a été créé que pour elles. Ainsi s'affirmera de jour en jour l'union naturelle des hommes. L'individu n'a de valeur pour la société que comme *élément d'un système* ; en dehors de cette condition, il est de valeur nulle, hors de la société, hors de l'humanité, criminel. Le propre du « système » étant la révolution régulière, dans laquelle incombe à chaque élément une fonction propre et déterminée, il s'en suit que l'abandon par un seul élement de sa fonction particulière rend impossible le fonctionnement de l'ensemble.

Je ne m'appartiens pas, car chaque être n'est rien
Sans tous, rien par lui seul ; mais la nature entière
Résonne dans chaque être, et sur son vaste sein
Nous sommes tous unis, égaux et solidaires (3).

« Comme tu n'es toi-même qu'un complément du système entier que la cité compose, de même il faut aussi que chacun de tes actes

(1) Ogereau, *l. cit.*

(2) Cf. Marc-Aurèle, VI, 44 : « συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική ».

(3) Guyau, *Vers d'un philosophe.*

tende à compléter la vie de la cité (1) ». La société civile est une association dont les membres sont unis par des liens de solidarité et soumis à des règles : ce n'est pas un simple agrégat d'êtres juxtaposés. De la fusion des volontés particulières doit sortir une image exacte de l'état. Ainsi que dans la philosophie platonicienne, de l'alliance et de l'équilibre des différents ordres de l'Etat, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles, se compose l'accord politique de la cité. « Etant né pour contribuer à parfaire l'organisme social, dira Marc-Aurèle, chacune de tes actions doit contribuer à parfaire la vie de société. Toute action qui ne se rapporte pas de près ou de loin à cette fin commune est dans ta vie un élément de sédition ; elle en rompt l'unité de même que, dans un peuple, l'homme qui pour sa part s'écarte de l'unanime concert des volontés. Tout individu qui s'est séparé d'un seul de ses semblables ne peut pas être considéré comme ne s'étant pas retranché de tout le genre humain ». Et l'empereur philosophe que je voudrais citer à chaque page, ajoutait encore : « En raison de ce que je suis lié par un rapport de parenté avec les parties de même espèce que moi, je ne ferai rien de contraire aux lois de la solidarité ; bien plus, je m'attacherai à ce qui est de même espèce que moi, je dirigerai tous mes efforts vers le bien commun et je les détournerai de ce qui lui est hostile (2) ».Les stoïciens se sont efforcés de faire pénétrer dans les esprits et de graver dans les cœurs ces belles paroles de Lamennais : « La société humaine est fondée sur le don naturel ou le sacrifice de l'homme à l'homme, ou de chaque homme à tous les hommes, et le sacrifice est l'essence de toute vraie société ».

(1) M. Aurèle, déjà cité.

(2) IX, 23 et X, 6, § 2. La première partie de la maxime est ainsi conçue : « Qu'il n'y aît que des atomes, qu'il y ait une nature, peu m'importe ; un premier principe qu'il faut toujours poser, c'est que je ne suis qu'une partie de ce tout que la nature gouverne. Un second principe, suite de celui-là, c'est que je suis dans un certain rapport de parenté avec les parties de ce monde, qui sont de la même espèce que moi. Si je me souviens de ces axiomes, je ne me révolterai jamais, en tant que partie, contre le sort qui m'est assigné dans le tout ; car la partie ne peut pas souffrir de ce qui est utile en tout. En effet, le tout ne peut jamais rien avoir qui ne soit dans son intérêt. Toutes les natures en sont là, et celle de l'univers en particulier ».

L'homme se trouve ainsi relié par d'innombrables parentés à toutes les générations qui ont précédé ou qui suivront la sienne, et ce double rayonnement, dont il est le centre commun, semble mêler sa vie à celle de l'humanité toute entière. Nous sommes obligés envers l'humanité par cela seul que nous sommes doués de raison et que nous nous trouvons sous tous les rapports solidaires les uns des autres. La sagesse ou la raison (φρόνησις) se confondent précisément avec la justice qui a pour objet de rendre à chacun ce qui lui est dû selon son mérite (ἡ ἰσχύς καὶ τὸ κράτος περὶ τὰς ἀξίας) (1). Comme dans la philosophie socratique et l'éthique aristotélicienne, la justice est œuvre d'ordre et de distribution rationnelle (ἡ φρόνησις ἐν ἀπονεμητέοις) (2). Le devoir d'être juste, pas plus que tout autre devoir, ne saurait tirer sa force de l'intérêt du moment ou du sentiment. Son fondement est dans l'égalité morale des personnes. En tant que sujet moral, l'être raisonnable et libre est inviolable et sacré. Aussi devons-nous nous interdire tout ce qui pourrait porter atteinte à ses droits et cela toutes les fois que nous serions tentés de l'attaquer soit dans sa personne soit dans ses biens. Si la fortune et la sagesse considérées en elles-mêmes n'ont rien de respectables, elles le deviennent en tant qu'instruments au service de nos semblables, car elles participent alors à l'inviolabilité de celui qui les possède à juste titre (3). M. Platon a raison de remarquer que

---

(1) *Robur et vis circa suum cuique.* Cette énergique définition de Cléanthe rapportée dans Plutarque, *De stoïc. repugn.* (*des contradictions des stoïciens*) VII, 4, rappelle assez le « *Justitia est constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuens* ». Cf. Polybe, VI, 6, 10. Cicéron, *Finib.*, V, 23.

(2) *Prudentia in distribuendis rebus*, Zénon ap. Plut., *loc. cit.*, VII, 2. Laërce, VII, 126 : « ἡ ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ ».

(3) On parle beaucoup de la cité universelle des stoïciens, peut-être pas assez de la solidarité qui s'affirme à chaque pas dans leur système et qui en est une des idées maîtresses. Il est intéressant de constater que le postulat des solidaristes est celui d'un impératif catégorique « Il est dû quelque chose à la personne humaine ». Inutile d'ajouter que Cicéron vulgarisera les idées stoïciennes en prêchant la *caritas generis humani* dans *de Officiis*, I, 7, 50, *Acad. post.*, V, 20, *de Finibus*, V, 23, III, 19 « Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem, et civitatem hominum, et deorum; et

l'école en vient à dire presque mot pour mot avec Aristote que la justice est une vertu qui a essentiellement rapport à la vie en commun et qu'elle forme avec la philanthropie les vertus qui sont comme le ciment de la société. Ainsi que nous le disions en tête de cette étude, le stoïcisme embrasse moins la création visible que l'univers moral tout entier. Il ne suffit pas de suivre la nature particulière, il faut modeler son activité sur celle de la nature humaine en général. On connaît les formules célèbres de la secte: Ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει (1). *Convenienter vivere naturæ*. Agis conformément à la nature entière. *Toti mundo te insere*. Que ta vie soit mêlée à celle du tout. Si l'on se reporte au commentaire de Diogène Laërce on y lit que Cléanthe entendait par la nature qu'il convient de suivre la nature universelle. Chrysippe de son côté prétendait qu'il importait de régler sa vie à la fois sur la nature universelle et sur la nature humaine en particulier, κατά τε τὴν αὑτοῦ ζῆν ἀκολούθως τῇ φύσει καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων (2). Ces divergences

---

unumquemque nostrum ejus mundi esse partem. Ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostræ anteponamus ». A noter encore *Rép.*, II, 48, où il parle de *l'humanitatis societas* (voir aussi *de Amicitia*, V, *in fine*).

(1) Diog. Laërce, VII, 1, 87. Πρῶτος ὁ Ζήνων — τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ'ἀρετὴν ζῆν. On trouve tantôt ὁμολογουμένως ζῆν, tantôt ces mêmes mots avec φύσει. Cléanthe dans le fragment 75 cité plus bas dit que le bien (τἀγαθὸν) est ὁμολογουμενόν.

(2) Laërce, VII, 1, 89, appelle τὴν κοινὴν φύσιν, la nature universelle (les Allemands traduisent *die allgemeine Natur des Weltalls*) et ἰδίως τὴν ἀνθρωπινὴν, la nature humaine particulière (quelquefois aussi οἰκεῖαν φύσιν. Cf. sur ce dernier point Gercke, *Chrysippea*, 14, *Supplementbd zu Flekesens Iahrb. f. class. Philol.*, 1885, p. 721 sqq. cité par Dyroff, *op. cit.*, p. 352). On a souvent signalé ce désaccord auquel nous faisons allusion au texte. Il est convenu de dire que les touts premiers stoïciens n'auraient pas admis comme un dogme l'accord de deux natures; Cléanthe aurait opposé la nature universelle à la nature individuelle en recommandant au cas de conflit de ne suivre que la première — ou plus exactement il n'aurait reconnu qu'une nature (τὴν κοινήν μόνην, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους). Chrysippe aurait entendu φύσις d'une manière moins vague. Zeller (*Phil. der Griechen*, III[4], p. 211, note) ne croit pas que Diogène ait sainement interprété la pensée de Cléanthe. Pour lui, si Cléanthe n'a parlé que de la nature universelle, ce n'est pas en vue de l'opposer à notre nature propre : que serait alors devenue l'harmonie du monde? et Chrysippe a développé sans les contredire la doctrine et la formule de son maître.

dans la terminologie employée n'ont pas une grande importance dans le débat. Mais nous ne saurions trop préciser le sens de la φύσις stoïcienne. A en croire quelques-uns l'école voulait ramener l'homme à la vie purement animale en préconisant l'état de nature comme l'état modèle. On a même cru trouver dans Chrysippe des traces de cette théorie. En fait, ce philosophe soutenait qu'il fallait revenir à la vie la plus simple et la plus dégagée de toutes conventions et de tout arbitraire, puisqu'aussi bien au-dessus des règles dépendantes des passions humaines il en concevait d'immuables et de nécessaires, fondées sur la nature elle-même. La vie s'offre dans sa pureté originelle, non encore corrompue par la civilisation. Tel est le sens de la proposition de Chrysippe rapportée dans Plutarque : il ne faut pas lui demander davantage. Et c'est le cas de rappeler ce qui a été dit précédemment à propos des cyniques. Diogène vantait l'état de nature en ce sens que l'homme lui apparaissait dans sa simplicité native et dans les plus heureuses dispositions pour recevoir l'éducation qui le développera vers le bien. Par là nous avons pu dire qu'il ne s'écartait pas sensiblement de la doctrine d'Antisthène qui prêchait la morale du labeur opiniâtre et de l'effort continuel (τόνος). De même, on se tromperait évidemment en attribuant au stoïcisme du IIIe siècle l'idéal d'une vie libre de tout souci et de toute peine, ou en lui faisant définir la nature un système d'instincts, d'inclinations et de tendances dont chacun doit être satisfait et l'être sans retard. Posidonius modifiera profondément le point de vue primitif du Portique en essayant de reprendre les légendes pythagoriciennes de l'âge d'or et en regardant la santé et le plaisir comme des biens en soi (1). Zénon, Chrysippe et Cléanthe, au contraire, disent que

(1) Posidonius, disciple de Panaetius de Rhodes et d'Antipater de Tarse, eut une grande influence sur Cicéron et les jurisconsultes romains. Cicéron qui avait suivi ses leçons l'appelle le plus grand de tous les stoïciens (omnium maximus stoïcorum, fr. 284, édit. Klotz). En réalité le stoïcisme de Posidonius est très mitigé (cf. *de Divinatione*, I, § 9 et *de Finibus*, 2, 29). Ce philosophe appartient à la *Mittelstoa*, pour employer une expression consacrée sur la division de l'école du Portique. D'accord sur certains points avec l'*alten Stoa*, cette branche du stoïcisme professait par ailleurs un système assez éclectique

la vertu seule suffit au bonheur. La nature nous donne des indications en nous montrant les éléments de la vie dans un parfait équilibre, elle tend à l'action, au développement le plus parfait de l'existence. Précisément, Chrysippe soutenait très énergiquement que la vie morale doit consister dans l'accord de nos jugements sur le bien et le mal. Vivre suivant la nature, c'est dès lors vivre conformément à la vertu, c'est-à-dire d'après l'expérience des faits que la nature nous offre. Or, le plaisir n'est ni conforme à la nature ni dans le but de la nature, car ce n'est qu'un état passif de l'âme. Zénon, dit Cicéron, définissait toute passion un mouvement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature (*quod πάθος ille dicit aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*), d'autres, ajoutait-il, en moins de mots, un appétit trop violent qui nous éloigne de cette égalité d'âme où la nature nous voudrait toujours(*qui longius discesserit a natura constantia*)(1). Ces éléments irrationnels, ces maladies de l'âme (ἀῤῥωστήματα ψυχῆς) ne doivent pas seulement être réglés ainsi que le pensaient les péripatéticiens, mais détruits radicalement si l'on veut toutefois parvenir à l'ἀπάθεια c'est-à-dire à la liberté complète, à l'état de pleine possession et de maîtrise de soi. Que sont en effet ces *perturbationes animi* dont parle l'auteur latin, sinon comme pour les cyrénaïques et les épicuriens de vaines opinions, des écarts de jugement qu'il est facile de redresser ou de repousser suivant les cas, l'opinion n'étant qu'un faible acquiescement de l'esprit à quelque idée dont il a été frappé *(quam volunt esse imbecillem adsensionem)* (2) ? La vertu, en revanche,« remède unique pour tous ces divers maux », c'est l'activité libre, la disposition constante et

dans lequel les idées de Platon entraient pour une large part. Ces théories platoniciennes étaient même quelquefois présentées sous une forme outrée, si bien qu'à propos précisément de la croyance à l'âge d'or, Zeller a pu dire que Posidonius dogmatisait des plaisanteries de Platon (*dogmatisirte platonische Scherze*). Il est intéressant de relever une critique très forte de Posid. dans Sénèque (*ep.* 90) qui dit des premiers hommes vivant à l'état de nature : « Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo ».

(1) Cic., *Tuscul.*, IV, 11. Diog. Laërce, VII, 1, 110 « ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἡ ὁρμὴ πλεονάζουσα ».

(2) *Ibid.* et *Acad.*, I, 39.

toujours ordonnée des facultés humaines les plus hautes : en elle est le bonheur, car elle produit dans l'âme l'harmonie d'une vie sans cesse en accord avec elle-même « *vita sibi concors* » Elle seule est le bien, l'utile, le nécessaire, le désirable, le juste (1). Ainsi le bien se confond avec l'utile, car l'effort de l'âme dans ce qu'elle a de plus proprement humain ne tendant qu'à comprendre, tout ce qui la conduit à comprendre est utile pour elle. Les biens extérieurs, à moins toutefois qu'ils puissent nous aider à vivre conformément à la nature, sont choses indifférentes et par suite nuisibles. Ils sont cause de désordre parce qu'ils entravent l'âme dans sa marche vers la vertu. Il est intéressant de constater que Socrate dans sa polémique avec les sophistes ne raisonnait pas autrement. A Calliclès soutenant le droit du plus fort et tentant une apologie des passions, il objectait qu'un homme ne peut être fort et par suite heureux s'il reste asservi à quoi que ce soit. Ce n'est pas en vue du plaisir, chose variable et mêlée de souffrance qu'il faut agir, c'est en vue du bien. « Le plaisir n'est que la satisfaction d'un désir ; tout désir est un besoin, tout besoin pris en soi est pénible : où cesse le besoin, cesse le désir et où cesserait le désir cesserait en même temps le plaisir de le satisfaire. La fin de la peine est donc la fin du plaisir ; la peine et le plaisir sont donc des phénomènes relatifs, sans caractère fixe et indépen-

---

(1) Diog. Laërce, *loc. cit.* Cf. Sext. Emp., *Pyrrh.*, III, 169 et *Adv. Math.*, I, X. « Le bien, dans un sens, se dit de ce qui produit ou de ce dont résulte l'utile, c'est là le bien par excellence, la vertu, car la vertu est comme la source de laquelle découle naturellement toute utilité. « V. ces vers de Cléanthe, fr. 75

Τἀγαθὸν ἐρωτᾷς μ'οἷόν ἐστ'ἄκουε δή·
Τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβές,
κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον·
αὐστηρόν αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον·
ἄφοβον, ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
ἔντιμον, ὁμολογούμενον, ————
εὐκλεές, ἄτυφον, ἐπιμελές, πρᾶον, σφοδρόν,
χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμένον.

Sénèque, *Ad Lucil.*, *epist.*, CXVII, *init.* « Quod bonum est, prodest ». *Adde :* Cicéron, *de Officiis*, III, 7.

dant, tandis que dans l'intelligence le bien exclut le mal ou le mal le bien, et que la fin de l'un, loin d'être la fin de l'autre, en est le commencement et le triomphe » (1). Aussi toute complaisance, toute faiblesse pour soi-même conduisent-elles infailliblement aux pires désordres de l'âme. Nulle âme n'est dans l'ordre moral qui ne sait se diriger et se tempérer elle-même. Dans cette guerre sans relâche des passions contre le devoir, l'homme tempérant est seul capable de remplir ses devoirs envers ses semblables comme envers les dieux. Et c'est pourquoi la tempérance est la première de toutes les vertus : elle est la santé et la force de l'âme, car le bien naît de l'ordre de l'âme et l'ordre produit la justice, fondement du vrai bonheur. De même pour les stoïciens, la justice est absolue, elle n'est pas à la merci d'une convention (2) parce qu'elle est la droite raison (ὀρθὸς λόγος). Tout homme à sang froid rougit de ses mauvaises actions, sentant bien que l'honnête seul est estimable : c'est une nécessité de sa nature en même temps qu'une condition impérieuse de sa raison. Une preuve que le sentiment du juste est naturel à l'homme, disait un fidèle du Portique, c'est que l'homme injuste, là où son intérêt n'est pas engagé juge avec justice, l'homme emporté avec sagesse, en un mot que les méchants suivent la bonne route, quand ils ne sont sous l'influence d'aucune passion personnelle. Il y a donc une loi morale gravée dans le cœur de l'homme et qui se révèle immédiatement à sa conscience. Au-dessus des volontés particulières et des caprices du législateur d'un moment, au-dessus des lois « établies par la libre volonté de ceux qui gouvernent » la raison et la justice éternelles tracent les règles et dictent les devoirs d'où émanent tous les droits des individus et des sociétés (3). L'homme n'a pas d'autre droit que celui de faire son devoir.

---

(1) *Argument du Gorgias* de Cousin.

(2) *Ibid.*, VII, 88. « Ο νόμος ὁ κοινός ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνα τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι ».

(3) Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Cicéron, *de Legibus*, II, 4.

La justice repose dès lors sur la nature, non sur l'opinion (φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον) (1). On sait que Chrysippe définissait la loi naturelle la reine de toutes les choses divines et humaines, l'arbitre du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la souveraine maîtresse des animaux sociables par nature. On ne peut assigner d'autre principe et d'autre origine à la justice que Zeus et la nature commune (οὐ γὰρ ἔστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν, οὐδ'ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως) (2). Il est nécessaire que nous y recourions si

---

(1) Chrysippe, « περὶ τοῦ καλοῦ », in Laërce, VII, 66.

(2) *Ibid.*, ap. Plutarque, *De St. rep.*, IX, 1035, *c* : « Ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε, καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τοῦτο κανονα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων, προστατικὸν μὲν ὧν ποιητεῶν, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέων ». On sait que ce passage célèbre est cité par le jurisconsulte Marcien, fr. 2, *Dig.*, I, 3. Marc-Aurèle, VII, 9 « Κόσμος τε γὰρ εἷς, ἐξ ἁπαντῶν, καὶ Θεὸς εἷς διὰ πάντων, καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία » (Voir aussi IV, 4). La définition stoïcienne de la loi se retrouve dans Stobée, *Floril.*, II, 162. Il n'est pas inutile de signaler quelques variantes de la proposition de Chrysippe : on les relèvera principalement dans Cicéron, *Leg.*, I, 6 : « Lex est ratio summa, insita in natura, quæ jubet ea, quæ facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio quum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est — 12, Quod si, quo modo est natura, sic judicio homines, « humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent», coleretur jus æque ab omnibus. Quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est ; ergo et lex, quæ est recta ratio in jubendo et vetando ; si lex, jus quoque : et omnibus ratio ; jus igitur datum est omnibus — *ibid.*, 15, Est enim unum jus, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una : quæ lex est recta ratio imperandi atque prohibendi ; quam qui ignorat, is est injustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam — 17, Ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura.... Quare quum et bonum, et malum natura judicetur, et ea sint principia naturæ ; certe honesta quoque et turpia simili ratione dijudicanda, et ad naturam referenda sunt — II, 4 : Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans : quæ non tum denique incipit lex esse, quum scripta est, sed tum, quum orta est. Orta autem simul est enim menta divinâ (Rappr. S[t] Thomas d'Aquin : Ratio gubernativa totius universi in mente divinâ). Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis — 5, *in fine* — *de Officiis*, III, 6, 27 : Una continemur omnes et eadem lege naturæ — *Pro*

nous voulons disserter en toute connaissance de cause sur le juste et l'injuste (ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μελλομμέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν). Il y a des règles supérieures à tous les codes qui fournissent à chaque législateur son type et son critérium : ce sont les lois qui découlent de la raison. Fussent-elles filles du *suffrage universel*, les lois ordinaires présentées comme une règle sociale suprême ne valent et ne sont bonnes que par leur participation à une bonté plus haute (1). Ainsi devait dire plus tard Grotius, le droit naturel est la voix de la droite raison et ce *dictamen* nous fait connaître qu'il y a dans certaines actions une obligation morale et dans d'autres une répulsion invincible selon la convenance ou la répugnance qu'elles ont avec la nature raisonnable ou sociable de l'homme. Les actes à propos desquels se manifeste cette règle sont, par eux-mêmes, obligatoires ou illicites, et comme tels, ils sont censés nécessairement ordonnés ou prohibés par Dieu. L'illustre théoricien du XVII[e] siècle fait reposer, comme les stoïciens, le droit naturel sur la nature raisonnable de l'homme qui révèle à chaque individu, si l'on peut dire, les rapports nécessaires des choses et le met à même de discerner si certains actes sont conformes ou non à sa nature. Dans ce système la conscience impose des lois puisqu'elle autorise certaines actions et en condamne d'autres, suivant que ces actions sont conformes ou contraires à la nature de l'homme envisagé comme être moral ou social. Le caractère de cet idéal (νόμος) identique à la raison, est en effet d'être impératif. Quoi qu'on en ait dit, les philosophes grecs et plus particulièrement les stoïciens n'ont

---

Milone, 4, 10, Est igitur hæc — non scripta, sed nata lex : quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus : ad quam non docti, sed facti, non instituti sed imbuti sumus. — Tout le monde connaît enfin le passage du III[e] livre de la *République*, avec ses belles redondances (III, 17). Est quidam vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit ; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus.

(1) On reconnaîtra sans doute que je reprends ici l'argument sous une forme un peu plus moderne : un rédacteur de l'*Univers-Vérité* ou de la *Vocce della Verita* ne défendrait pas autrement ses doctrines les plus chères.

cessé de le concevoir sous la forme d'une loi et d'un commandement de faire ou de ne pas faire. L'éthique du Portique n'était elle pas spécialement consacrée à la théorie des devoirs et parmi ces devoirs n'en reconnaissait-elle pas d'une obligation constante comme ceux qui nous obligent à vivre conformément à la vertu ? On lui reproche quelquefois d'avoir considéré la vertu, le bien et le devoir comme des expressions reçues et consacrées qu'elle pouvait vénérer à titre de coutumes et d'usages sans chercher à les définir ou à les pénétrer. De même les cyniques qui rappellent d'une façon si saisissante les stoïciens se contentaient de dire : « Le bien est le bien, le devoir est le devoir ». Ils regardaient toute définition de ces notions comme impossible ou plutôt comme inutile. Pour les stoïciens il suffit également de constater que nous avons cette idée de bien innée, rationnelle et obligatoire. Une chose n'est pas plus ou moins vraie ou plus ou moins fausse, elle est vraie ou fausse absolument. La morale stoïcienne est par suite, suivant l'heureuse expression d'un auteur allemand, une morale de raison intuitive *(intuitionnistiche Vernunftmoral)*. Elle procédera, en général, si l'on veut, de raisonnements qui pourraient se ramener à la formule : « Je sens, donc je sais ». C'est le système de Jean-Jacques dont chacun connaît la fameuse apostrophe : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreur en erreur à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe ». Pour rappeler encore un tour de phrase des cyniques, la vertu n'a que faire des longs discours, elle n'a besoin que de la force d'âme dont parlent Antisthène et Zénon qui, comme nous l'avons déjà dit, a sa source dans une disposition morale (ἦθος πηγὴ βίου) invariablement d'accord avec elle-même. Et dans ce sens, Cicéron peut dire au IVe livre des *Tusculanes* : « Je définis la vertu une qualité de l'âme, permanente, invariable, qui indépendamment de toute utilité, est

louable par elle-même, et rend dignes de louanges ceux qui la possèdent. Par elle nous pensons, nous voulons, nous agissons conformément à l'honnête et à la droite raison (1).

Bien agir, c'est suivre les lois de la nature, c'est obéir aux inspirations de la conscience et de la droite raison : là est tout le devoir, là est l'origine du droit. Je ne comprends pas davantage du reste, certain autre grief qui a été si souvent adressé aux stoïciens — j'entends parler ici de leur casuistique des devoirs — et l'on sait que cette théorie a eu l'heur de scandaliser plus d'un contemporain. Il ne faudrait pas cependant confondre les penseurs du IIIe siècle avec ceux de la dernière période qui ont pu méconnaître les parties exclusivement spéculatives d'un système en adoucissant les contours d'une philosophie qu'ils présentaient sous la forme d'un catéchisme à l'usage de la haute société romaine (2). Il y a aussi loin en un mot des doctrines de Zénon à celles de Posidonius qu'il y en a du stoïcisme en général à une doctrine purement éclectique comme le fut le christianisme. Il est difficile de soutenir le contraire après les principes que nous venons de rencontrer. Faut-il citer Chrysippe qui professait le principe de l'égalité des fautes? On connait sa comparaison ingénieuse: «Qu'on soit à cent stades de Canope ou à un stade, on est également absent de Canope». De même qu'on soit plus ou moins coupable on est également en dehors du bien. La vertu est un

(1) Cf. Marc-Aurèle, V, 3 : « Juge digne de toi toute parole et tout acte qui est selon la nature. Ne t'en laisse détourner ni par le blâme, ni par les calomnies, dont parfois le blâme est suivi. Du moment que ce que tu as fait, ou ce que tu as dit, est bien, ne crois jamais que ce soit au dessous de ta dignité. Les autres ont leur propre raison qui les conduit, et ils obéissent à leur impulsion propre; ne regarde donc pas à autrui, mais suis tout droit ton chemin, en te conformant tout ensemble à ta nature particulière et à la nature commune; car pour toutes les deux, il n'y a qu'une seule et même voie ». *id.*, VII, 55, *initio :* « Ne regarde pas à ce que font les autres, sous la conduite de leur propre raison; mais dirige exclusivement les yeux sur la route que te trace la nature : et d'abord, la nature de l'univers, manifestée par les événements qui t'arrivent; et ensuite la nature personnelle, qui se manifeste par les devoirs que tu as à remplir ». tr. Barthélemy-St-Hilaire.

(2) Mommsen, *Röm. Gesch.*, *Römische Stoa*, livre IV, ch. XII, p. 415 sqq.

absolu, une *diathèse*, elle n'est pas susceptible de degrés, celui qui ne l'a pas en est totalement privé, comme ceux qui font une chute au bord de l'eau ou au bord d'un précipice tombent également, que l'écart qui amène leur chute soit très petit ou très grand. On se noie aussi bien sous un pied d'eau que sous dix pieds ou cent pieds ; il n'y a pas de différence entre une peccadille au jugement du vulgaire et un grand crime (1). Une seule bonne action (κατόρθωμα), un seul acte de vertu impliquent la vertu complète et parfaite : par la bonne disposition qu'ils supposent, ils produisent l'accomplissement du devoir (καθῆκον) (2). Pour comprendre en effet la nécessité du moindre des événements d'un ensemble où tout est solidaire, il faut en avoir la science absolue. Aussi n'y a-t-il pas de milieu entre la sagesse et la folie, entre le vice et la vertu. Nous le disions plus haut : on sait ou on ne sait pas pour les stoïciens, on se trompe ou l'on est dans le vrai. Le bien n'admet pas plus de degrés que la vérité. « Faillir, c'est en quelque sorte franchir une ligne de démarcation ; sitôt qu'on l'a dépassée, la faute est commise ; quand on irait aussi loin que possible, tous les autres pas ne peuvent l'aggraver. Personne n'a certainement le droit de faiblir. Du moment qu'il est prouvé qu'une chose n'est pas permise c'est un point indivisible, elle ne l'est pas. Si donc, la faute n'est susceptible ni de plus, ni de moins, puisqu'elle

(1) Pascal, *Pensées*, sect. VI, fr. 360, § 2 : « Les Stoïques posent : Tous ceux qui ne sont point en haut degré de sagesse sont également fous et vicieux, comme ceux qui sont à deux doigts d'eau ».

(2) Ces lignes étaient écrites depuis plusieurs mois, lorsque au hasard de mes lectures je retrouve la même idée très nettement exprimée dans un ouvrage fort original d'un de ces jeunes auteurs italiens contemporains que je rattacherais volontiers à l'école de Rosmini ou de Robert Ardigò et pour qui « en face de la complexité de l'existence la « bonne volonté » ou la « volonté bonne » est la clef de voûte du caractère, le levier de tout progrès humain » (Revue lyonnaise de *Demain*, 28 juin 1907). J'emprunte à M. Giulio Vitali, *Alla Ricerca della vita* (Milan, 1907), ces deux axiomes de la plus judicieuse philosophie : « La sagesse n'est rien si elle n'est pas *tout l'homme*, si elle n'est pas en nous un empire, une suggestion, une religion. — Dans l'acte qui met en exercice une de ses vertus, l'homme a besoin de se retrouver lui-même tout entier comme si chacune d'elles était faite de façon à servir de matière et de substance aux autres ».

n'existe que par la défense, qui est une et toujours la même, on doit conclure que toutes les fautes naissant de cette défense sont absolument égales. Si les vertus sont égales entre elles, il est nécessaire aussi que les vices soient égaux. Or, il est aisé de reconnaître que les vertus sont égales, et qu'il n'y a pas de plus honnête homme que l'honnête homme, de plus tempérant que le tempérant, de plus sage que le sage (1) ». Les stoïciens, nous dit

1. Cicéron, *Les Paradoxes*, § III. Chrysippe, 4[me] livre des *Recherches morales*. Laërce, VII, 105. Stobée, *Ecl.*, II, 236 (πάντων δε τῶν ἁμαρτημάτων ἴσων ὄντων. Cic., *Finibus*, IV, 19 : « Omnes, qui non sint sapientes, æque miseros esse ; sapientes omnes summe beatos esse ; recte facta omnia æqualia, omnia pecca'a paria. Quæ cum magnifice primo dici viderentur, considerata minus probantur. Sensus enim cujusque, et natura rerum atque ipsa veritas clamabat quodam modo, non posse adduci, ut inter eas res, quas Zeno exæquaret, nihil interesset ». Horace, *Sat.*, I, 3, oppose aux rigueurs de l'implacable logique stoïcienne la modération conseillée par l'école d'Epicure. Un tort léger n'appelle pas la même répression qu'une faute grave, la punition doit être proportionnée au délit, v. 96 :

Quîs paria esse ferè placuit peccata, laborant
Quum ventum est ad verum est; sensus moresque repugnant.
———— 121... Quum dicas esse pares res
Furta latrociniis, et magnis parva mineris
Falce recisurum simili te etc.

V. Sénèque, *Ep.* 66, 5-32 Il est intéressant d'opposer encore à la thèse des tout premiers stoïciens l'opinion de Marc-Aurèle qui se recommande (II, 10) de Théophraste, c'est-à-dire d'un péripatéticien (voyez *supra*, ch. XIV, p. 394) sur la division des ἁμαρτήματα chez Aristote). « C'est en philosophe (φιλοσόφως) que Th. comparant entre elles les fautes et les jugeant comme le ferait le sens commun (ὡς ἄν τις κοινότερον τὰ τοιαῦτα συγκρίνειε) déclare les infractions de la concupiscence plus graves que celles de la colère... Il disait avec raison et en vrai philosophe que la faute accompagnée d'un sentiment de plaisir mérite bien plus de blâme que celle que la douleur accompagne. Dans un cas le coupable est comme victime d'une injustice et c'est la douleur qui le force à se mettre en colère, dans l'autre il court de son plein gré a l'injustice en se laissant aller à des actes reprochables, uniquement pour contenter le désir qu'il ressent ». Cet accord de la philosophie théorique et de l'opinion publique que M.-Aurèle se plait à souligner marque bien la différence qui sépare les doctrines de l'*alten Stoa* du stoïcisme romain. Au reste l'auteur des τὰ εἰς ἑαυτὸν accepte constamment la proposition socratique « Nul n'est méchant volontairement » (II, I, IV, 3, VIII, 14 par exemple). Or nous savons par Stobée (II, 190) que les vieux stoïciens condamnaient l'indulgence qui suppose que la faute est invo-

Diogène Laërce pensent que les vertus sont tellement unies que celui qui en a une les a toutes. La vertu est un tout indivisible dont on peut être plus ou moins éloigné, mais qu'on ne saurait réaliser partiellement ; c'est la science des choses divines et humaines « *Scientia autem est (ut a veteribus philosophis definitum est) rerum divinarum et humanarum causarumque quibus hæ res continentur scientia* » (1).

Qu'est-ce à dire sinon que la loi commune (κοινός νόμος) est immuable et universelle. Elle plonge ses racines dans la raison éternelle répandue dans l'univers. Nous rapprochions tout à l'heure la notion de la loi d'après les écoles socratique et stoïcienne. Nous pouvons suivre le même parallèle en nous demandant maintenant quelle est la valeur et l'autorité de cette loi. Pour Socrate, Dieu n'est que le bien lui-même, l'ordre moral pris substantiellement et, suivant une de ses images familières, le centre auquel les vertus morales se rapportent comme les rayons d'un cercle. Or tout ce qui est bien plait à celui que nous devons considérer comme le type de la raison éternelle. Et, d'autre part, ce n'est pas tant parce qu'il plaît à Dieu que le bien est tel qu'il est, mais il plaît à Dieu parce qu'il est le bien. Ces vérités se légitiment

---

lontaire. Zénon et son école eussent repoussé avec force toute théorie de la responsabilité atténuée : pour eux, la passion n'est jamais une excuse. Mais encore une fois il importe de bien comprendre cette théorie de l'*égalité des fautes*, moins paradoxale dans un sens qu'elle ne le semble au premier abord. Elle concerne essentiellement et presque exclusivement si je puis dire, l'homme qui a conquis la sagesse et qui par conséquent est en possession, comme le dit M. Dauriac, de l'absolu moral. Les stoïciens ont bien admis cependant que dans la multitude des fous (qui étaient à peu près tous les hommes, puisqu'ils ne pouvaient décider s'il y avait eu depuis Hercule un sage véritable) il y avait lieu de faire des distinctions. Sans posséder la sagesse absolue, sans être parvenu complètement à la vertu, on peut en approcher plus ou moins ; ce sont les divers degrés du progrès (προκοπή). « A la vérité ce progrès n'est point, comme les péripatéticiens le voulaient, un milieu entre le vice et la vertu, entre la folie et la sagesse. Ceux qui approchent le plus demeurent toujours parmi les insensés, comme une ligne courbe à quelque point qu'elle approche d'une droite n'en demeure pas moins une courbe » (Ravaisson, *Métaphys. d'Aristote*, t. II, p. 217).

(1) Cicéron, *de Off.*, II, 2, 5. V. Rodier, *La cohérence de la morale stoïcienne*, in *Année philosophique*, 1904, p. 15.

d'elles-mêmes et n'ont pas besoin d'une autre autorité que celle de la raison qui les aperçoit et qui les proclame. La raison est à elle-même sa propre sanction (1). Ces termes sont significatifs et méritent d'être soulignés puisque le caractère de la loi naturelle s'en dégage irrésistiblement. Nous avions raison de dire à propos d'Homère et de la notion de la Moira à laquelle il faut toujours revenir, que Dieu est comme obligé de respecter certaines lois et qu'il ne pourrait détruire l'ordre des choses établi. La divinité n'aurait pu faire que ce qui est bien fut mal et inversement (2). C'est encore en ce sens que le vieil Héraclite pensait de son côté que le peuple doit lutter pour que le droit retrouve invariablement sa réalisation, le droit étant le nomos qui implique par définition l'idée d'ordre, de distribution préétablie. Revenant au stoïcisme, nous constatons une fois de plus que cette doctrine ne s'est pas exprimée d'une manière très différente. Le stoïcien Cléanthe rappelle singulièrement Socrate luttant contre le devin Euthyphron qui s'arrogeait le droit de constituer à son gré la morale. Je pense en ce moment à tel passage admirable de cet hymne à Zeus dans lequel semble s'être incarnée l'âme du Portique : « Rien ne se fait sans toi, ô Zeus, ni au ciel, ni sur la terre, excepté le mal que font les méchants. Mais toi, tu remets partout le bien au lieu du mal, l'ordre au lieu du désordre, l'amitié au lieu de la haine. Tu fais entrer le bien et le mal dans une même harmonie, d'où se dégage la rai-

---

(1) V. *Euthyphron*. Argument de Cousin.

(2) Les doctrines socratique et stoïcienne que je viens de mettre en parallèle me suggèrent d'autres rapprochements empruntés aux analyses de Jouffroy sur quelques théoriciens du XVIIe siècle. Cumberland, par exemple, part de ce principe que Dieu étant la bonté même, on doit reconnaître sa conduite, ou ce qu'il a voulu, à ce signe qu'elle produit le plus grand bonheur possible de tous les hommes. Or, comme le plus grand bonheur possible de tous les hommes dépend du plus grand exercice possible de la bienveillance entre eux, il s'en suit que la conduite la plus conforme à cette bienveillance est en même temps la plus raisonnable et la plus morale, celle qui est obligatoire (je suis obligé de traduire un latin très pénible). C'est de là que Cumb. déduit ce qu'il appelle les lois de la nature, les lois de la sociabilité universelle (*De legibus naturæ disquisitio philosophica*, 1672, traduit par Barbeyrac en 1744). Voir aussi ce que Jouffroy dit du système de Puffendorf (*Cours de droit naturel*, II, 240 sqq).

son universelle et éternelle. Ils la négligent et la fuient, ces mortels malheureux qui, dans l'avide poursuite du bien ne savent plus voir et entendre la loi divine, tandis qu'ils seraient heureux s'ils lui obéissaient sagement... Auteur de tous les biens, père des hommes, préserve-les de l'erreur funeste; délivres-en leur âme et donne-leur de comprendre la pensée par laquelle tu gouvernes le monde suivant l'ordre... Car il n'y a pas plus noble office pour les hommes, ni pour les dieux, que de chanter sans relâche la Loi commune » (1). On peut voir, par ce fragment à jamais célèbre, que dans la philosophie stoïcienne Dieu, intelligence, destinée ne représentent qu'un seul et même être (2). La pensée éternelle dont parle Cléanthe, c'est encore pour Stobée (3) le λόγος par qui ont été, sont et seront toutes les choses passées, présentes et futures. Ce n'est pas le destin envisagé comme l'aveugle nécessité où la fatale succession de toutes choses (4), c'est cette force intelligente qui contient, suivant une définition de Chrysippe, l'enchaînement na-

---

(1) Stobée, *Morceaux sur la nature*, I, II, 12. Cf. Diog. Laërce, *l. cit.* Cicéron au *de Legibus*, I, 7, dira que reconnaître Dieu c'est pour l'homme reconnaître et se rappeler d'où il est venu, car par la société de raison qui existe entre l'homme et la divinité, on peut appeler la race humaine la lignée de Dieu (inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est. Quæ cum sit lex, lege quoque consociati homines cum Diis putandi sumus! cf. *ibid.*, II, 4, *de Republ.*, IV, 3 et surtout 17, cité par Lactance, VI, 8, précité. *Adde : Fin.*, III, 19, 64, également cité plus haut. La cité de Dieu de S[t] Augustin est presque point par point celle de Zénon. V. au surplus Plutarque dont nous citerons notamment *Vit. Homeri*, 119 : « ἕνα μὲν εἶναι τὸν κόσμον, συμπολιτεύεσθαι δὲ ἐν αὐτῷ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους δικαιοσύνης μετέχοντας φύσει ».

(2) Si tunc naturam vocas, fatum, fortuna, omnia ejusdem Dei nomina sunt, varia utentis suæ potestatis. La nature le destin, la fortune sont tous les noms du même dieu, dans les différentes fonctions de sa puissance (Sénèque, *de Beneficiis*, IV, 9). Au début de cette prière sublime dont nous venons de donner un extrait, Cléanthe invoquait « le roi glorieux des immortels, adoré sous des noms divers ».

(3) *Eclog. phys.*, I, VI, c. 25.

(4) Il est remarquable que Sénèque semble s'en tenir à cette définition quand il définit le destin l'universelle nécessité des choses et des faits que nulle puissance ne saurait briser « necessitatem rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat ». *Questions naturelles*, II, 36 ; cf. en outre : *Ep.* 94, 7 « Omnia fortiter excipienda quæ nobis mundi necessitas imperat ».

turel des choses dérivant les unes des autres de toute éternité, et se déroulant d'après un ordre toujours invariable dans l'immensité des temps (1). Tout a été réglé avant l'événement suivant une norme inflexible, mais qu'y a-t-il d'arbitraire dans cette manière de voir, puisque les stoïciens voulaient dire par là que tout a sa raison suffisante dans ce qui précède. Que si encore une fois l'on parle de la fatalité stoïcienne, qu'il soit entendu, comme le disait Alexandre d'Aphrodisias que ce qui est fatal est naturel et ce qui est naturel fatal. Le destin et la nature sont des causes qui marchent ensemble et qui ne diffèrent que de nom. C'est une nécessité de la vie universelle qui a fait notre nature : nous avons reçu comme une « chiquenaude » primitive, puis nous avons continué de marcher de notre propre mouvement et conformément à notre nature. Ici je crois devoir citer, pour plus de clarté, le passage le plus saillant de la dissertation de Chrysippe, telle qu'Aulu-Gelle nous l'a conservé : Quoiqu'il soit vrai, dit-il, que des causes originelles, nécessaires et absolues, enchaînent tout sous l'empire du destin, cependant nos âmes ne sont soumises à cette fatalité générale qu'autant que le permettent et leurs propriétés essentielles et leur nature. Si dans le principe ces âmes sont composées de qualités bonnes et utiles, ce torrent du destin qui vient fondre sur tous les êtres, ne les atteint que légèrement et semble les respecter. Si au contraire ces âmes sont grossières, ignorantes, impolies, sans aucun appui du côté des arts et de la vertu,

---

(1) 4° *livre de la Providence :* Εἱμαρμένη φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ'ἀϊδίου τῆν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς. Le destin est l'ordre perpétuel et immuable des choses, la chaîne des êtres, tournant sans cesse d'elle-même autour d'un même centre et composée d'anneaux entrelacés par la continuité d'une succession éternelle et non interrompue, trad. par Aulu-Gelle, *Noct. atticæ*, livre VI, c. II. Cf. Cicéron au *de Divinatione* et au *de Fato* « Fatum autem id appello, quod Græci εἱμαρμένην, id est, ordinem seriemque causarum, quum causa causæ nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni æternitate fluens veritas sempiterna (*Divinat.*, I, 55). S[t] Augustin, *Cité de Dieu*, V, 1 et 8. Cf. Daunou, *Sur le Destin*, déjà cité (*supra*, p. 92 et 275) : « Le Destin est la semence de l'univers, la parole éternelle de la Providence, la sagesse qui le pénètre, la puissance spirituelle qui le gouverne et l'administre avec harmonie ».

une légère secousse de l'influence fatale vient-elle à les agiter, et même sans qu'il soit besoin de cette commotion, leur légèreté, la mobilité de leur volonté, suffit pour les précipiter dans des fautes et dans des erreurs journalières. Tout ceci est le résultat de l'enchaînement naturel et nécessaire des êtres qu'on appelle destin. Car c'est comme une conséquence, une fatalité fondée sur la nature des choses, que les âmes mauvaises ne soient pas exemptes de fautes et d'erreurs. Pour le prouver, Chrysippe se sert d'un exemple assez juste et assez ingénieux. De même que celui qui pousse un cylindre sur un plan incliné, dit-il, lui donne la première impulsion qui le fait rouler ; mais qu'ensuite de lui-même, par la nature de sa forme et sans secours étranger, il continue son mouvement : ainsi l'ordre, la disposition et la nécessité du destin met en jeu les genres seulement et les principes des causes ; mais nos pensées, nos projets, nos actions mêmes ne reconnaissent d'autres principes que la volonté et l'âme de chacun » (1). Oui, il y a entre toutes les choses un enchaînement produit par la loi souveraine et nécessaire de la destinée, mais l'impulsion que la destinée a communiqué à nos âmes se combine avec l'action des qualités morales de chacun et, par suite, la liberté est sauvegardée. La nécessité est l'opposé du hasard, du manque de but. Or la philosophie du Portique est essentiellement finaliste : l'εἱμαρμένη stoïcienne n'est que la raison des raisons personnifiée dans Dieu qui comme le Zeus d'Homère préside à cette céleste ordonnance du cosmos. Nous le répétons : s'il est vrai que la fin d'un être soit fondée sur sa nature, que la nature des êtres soit l'œuvre de la volonté de Dieu et que la volonté et la raison divine soient elles-mêmes fondées sur son essence, il s'en suit que le bon et la substance du bien, c'est Dieu même dont la volonté a produit tous les êtres, dont la raison les avait conçus et en leur assignant leur nature avait fixé leur fin et leur loi. J'ai dit, en tête de ce chapitre, que la finalité et la nécessité sont sans cesse confondues dans le système stoïcien, il est plus juste d'ajouter que la Providence (πρόνοια) et la destinée sont constamment identifiées. Dieu ne

---

(1) Aulu-Gelle, *loc. cit.*, voir ch. XVII, XVIII, XIX du *de Fato* de Cicéron.

peut vouloir l'impossible, il est de sa nature de ne le pouvoir et de ne le vouloir jamais. Dira-t-on, écrit le commentateur d'Aristote, qu'il est légitime d'admettre que les Dieux connaissent d'avance ce qu'il doit arriver (car il serait absurde de soutenir qu'ils ignorent quoi que ce soit de l'avenir) ; et, en se fondant sur cette considération, essayera-t-on d'établir que dès lors tout arrive d'une manière nécessaire et fatalement ? Ce ne serait être ni dans la vérité, ni dans la raison. A coup sûr, en effet, si la nature des choses comportait une pareille prévision, ce serait encore aux Dieux plus qu'à personne que la raison voudrait qu'on accordât la connaissance de l'avenir. Mais comme il est impossible que la nature comporte une semblable prévision, une telle connaissance anticipée, il cesse d'être raisonnable de croire que les Dieux mêmes connaissent quoi que ce soit d'impossible. Car les choses impossibles par leur nature conservent ainsi cette nature même à l'égard des Dieux (τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ ἀυτῶν φύσει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν ἀυτὴν φυλάττει, φύσιν) (1). Que l'on compare la doctrine stoïcienne avec les idées philosophiques relevées chez Homère, la notion de l'ὑπέρμορον par exemple, et l'on se convaincra que la Moira s'entend bien d'une sorte de rythme bienfaisant au milieu d'un concert d'instruments déréglés, comme dit Lehrs (2). Ces termes de πρόνοια et d'εἱμαρμένη se ramènent en définitive à un seul, le droit ou la loi naturelle souverainement juste et équitable. « Dieu est cette loi qui maintient l'équité, et qui n'a besoin d'aucune réforme, ni d'aucun changement. *Lex illa vergens ad aequitatis tenorem sit Deus, nulla indigens correctione mutabili* » (3). Comprendre cette marche de la nature qui n'est autre que l'expression de la vérité éternelle, c'est entrer pour ainsi dire dans les desseins et la sagesse de la divinité elle-même. Aller à la vie comme à un feu,

---

(1) Alex. d'Aphrod., Περὶ εἱμαρμένης, ch. XXX, tr. Nourrisson.

(2) *Zeus und die Moira* (*Pop. Aufsätze*, p. 221. Cf. Welcker, *op. cit.*, II, 188 et III, 117.

(3) Apulée, *de Mundo*. Cicéron a raison de dire que Zénon n'avait rien inventé et qu'il n'avait fait qu'accommoder, sous des expressions nouvelles, de très anciens dogmes (*de Finibus*, III, 2, *Acad.*, I, 9).

voilà la véritable liberté (1). Sans contraindre l'agent libre la nature lui impose l'obligation de tendre vers un idéal qui est le bien. S'il obéit, il remplit sa destinée d'être raisonnable ; s'il n'obéit pas il la manque, mais, observée ou violée, la loi n'en est pas moins une loi en ce qu'elle commande absolument et que la raison aperçoit un désordre partout où elle aperçoit une révolte de la volonté contre la règle du bien.

Les stoïciens étaient persuadés que tout être, qu'il le veuille ou non, collabore au plan général voulu par la raison universelle. « La nature de l'être, écrira dans ce sens le chrétien Saint-Maxime. non moins stoïcien que chrétien, c'est la raison éternelle ou l'exemplaire divin d'après lequel ou dans lequel il a été créé, l'idée divine en elle-même, présente en lui et opérant en lui par la force féconde de sa suprême unité et de son indivisibilité. La loi de tout être, c'est de vivre conformément à cette nature, qu'elle soit principe, qu'elle soit objet de l'être ou de l'opération, toute la vie est là par une évolution de l'idée éternelle maintenant réalisée dans le temps, laquelle cherche à se posséder et à se constituer en elle-même et dans son principe qui est Dieu » (2).

(1) Tout le monde connaît ces vers de Cléanthe conservés par Epictète et traduits dans Sénèque (*ep.* CVII).

Duc me, parens, celsique dominator poli
Quocumque placuit : nulla parendi mora est.
Adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens,
Malusque patiar, quod pati licuit bono.
Ducunt voluntem fata, nolentem trahunt.

Adde : Sén., *Ad. Lucil.*, VIII : « Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas » (citation d'Epicure). Non differtur in diem, qui se illi subjecit et tradidit : statim circumagitur.

Signalons comme appartenant à la même inspiration cette belle pensée de Marc-Aurèle, V, 27 : « Vivre avec les Dieux. Celui-là vit avec les Dieux, qui leur montre constamment son âme satisfaite de ce qui lui a été attribué, faisant ce que veut le génie que Zeus a détaché de lui-même et donné à chaque homme pour chef et pour guide. Ce génie, c'est l'intelligence et la raison de chacun de nous ». Saint-Pierre définira dans ce sens la véritable liberté, celle qui est fondée sur le service de Dieu (*Ep.* II, 16).

(2) St-Max., Schol. *in libr. De divin. nom.*, c. III, 26, Migne, *Patr. gr.*, t. IV, col. 295. Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summ. theolog.*, Iᵃ, q. XVI, *a*, IV, ad. 3.

Nous avons déjà esquissé par avance, avec l'exposé de la philosophie d'Antisthène, la théorie de la liberté du sage chez les stoïciens. Ce type de perfection suit la doctrine cynique, remarque Diogène Laërce, le cynisme étant, au dire d'Apollodore, comme un chemin abrégé pour arriver à la vertu, σύντομος, ἐπ'ἀρετὴν ὁδός (1). Le sage fera consister son idéal dans la ressemblance avec Dieu (ὁμοίωσις τῳ θέῳ) à laquelle il parviendra en établissant de l'ordre et de l'harmonie dans le monde, en disciplinant ses facultés suivant leur degré de noblesse, en remettant en lui et hors de lui toutes choses au gouvernement de la raison. Il obéira à cette attraction secrète qui le porte au-dessus de lui-même, en vertu de la conformité de son intelligence avec l'intelligence universelle et éternelle. C'est d'une inspiration toute stoïcienne cette pensée de Théognis que les hommes reçoivent de la nature une raison égale et identique, les différences individuelles tenant seulement à ce que les uns suivent pour guides l'intérêt et les passions, alors que les autres ne s'attachent qu'à la justice et à la droiture. Le sage sait unir à lui pour ainsi dire ce que l'intelligence humaine conçoit de plus beau et de plus élevé : Dieu l'appelle, il est son seul but et son unique fin. Une des caractéristiques de la doctrine du Portique, c'est, à mon avis, cette idée d'unité et d'harmonie non pas futures mais *actuelles, éternelles*, qui sont leur but à elles-mêmes et pour lesquelles l'homme doit tout entreprendre (2). Aussi voyez comme le stoïcisme divinise ses saints. Pour Zénon et Cléanthe, les hommes vertueux sont les images des dieux (οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες θεων εἰκονενς εἰσὶν) (3). La pensée du sage est identique à la pensée divine ou tout au moins elle en est comme un reflet, θείους

---

(1) Cf. Juvénal, XIII, 121.

(2) Je pense par exemple et je fais allusion en ce moment à telle pensée de M.-Aurèle : « Si tu te veux du bien, tu peux, dans un moment, te procurer les vraies sources du bonheur que tu désires et autour desquelles tu ne fais que tourner. Tu n'as qu'à oublier le passé, remettre l'avenir entre les mains de la Providence et, ne t'occupant que du présent, l'employer à des actions de sainteté et de justice ». XI, 12.

(3) Plut., *Stoic. rep.*, 12, 1. Rodier précité.

εἶναι (τοὺς σοφοὺς) ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν (1). Sénèque mettra même son sage au-dessus de Dieu lui-même. Cet être supérieur coopère directement à l'œuvre de l'Etre suprême qui, « en se répendant dans la nature, n'en continue pas moins à la dominer ». Dès lors sa volonté se confond avec celle du tout. La liberté telle qu'il la conçoit est d'adhérer pleinement et sans réticences à cette loi et de se développer dans une soumission volontaire quant à l'acte, mais nécessaire si l'on peut dire quant à la fin (2). Le sage étant celui qui comprend la nécessité des choses, qui s'y soumet et qui les veut parce qu'elles sont l'expression du Λόγος, est souverainement heureux, parce qu'il atteint la perfection de la nature, laquelle est de comprendre la conformité des parties au tout et des évènements particuliers à la marche de l'ensemble ; il est en

(1) Laërce, VII, 119. *Adde :* VI, 51 « τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν ἔλεγε εἰκόνας εἶναι ». Julien, *Orat.*, VI, p. 192, avait dit d'eux : « Ἀπάθειαν ποιοῦνται τὸ τέλος· τοῦτο δὲ ἔστι τῷ θεὸν γενέσθαι ».

(2) En ce sens Sénèque dira énergiquement : « *Non pareo Deo, sed adsentior. Ex animo illum non quia necesse est, sequor* », *Ad Lucil.*, 96. — *Parere Deo libertas est. De vita beata*, c. XV, *in fine*. — « Je ne suis en rien contraint ; je n'endure rien malgré moi ; je n'obéis point à Dieu en esclave, je suis d'accord avec lui ; et cela, d'autant mieux que je sais que tout est décidé par une loi immuable, écrite de toute éternité. *De la Providence*, ch. V. *Adde : ibid.*, I, 5 « Il existe, entre les sages et Dieu, une amitié dont le lien est la vertu. Amitié n'est pas assez dire ; c'est plutôt une parenté et une similitude. Le sage ne diffère de Dieu que par le temps ». M.-Aurèle insiste souvent sur cette idée qu'il y a entre l'homme et la divinité collaboration libre, d'égal à égal, VII, 42, *in fine*. L'homme libre peut obéir, car on peut être libre en obéissant, X, 28 : « L'obéissance volontaire à tout ce qui lui arrive est le privilège réservé à l'animal raisonnable ; l'obéissance, volontaire ou non, est une nécessité pour tous » *ibid.*, VI, 8 et XI, 20 : « Le principe dirigeant en chacun de nous est ce qui s'éveille et se conduit soi-même, se fait tel qu'il est et veut être, et fait que tous les événements qui lui arrivent lui paraissent tels qu'il veut qu'ils soient. — Lorsque ton principe dirigeant se révolte contre un événement quelconque, alors il déserte son poste. M.-Aurèle ne nous invite pas seulement à « supporter » et à « obéir » mais à « observer la consigne ». Or cette consigne c'est notre nature elle-même qui la réclame d'accord avec la nature universelle. Quand nous avons la claire conscience de cet accord, c'est ainsi nous mêmes qui nous donnons la loi. *Autonomes et libres, ces deux mots se définissent l'un par l'autre.* (*Pensées de Marc-Aurèle*, trad. Couat-Fournier, Bordeaux et Paris, 1904).

même temps libre et tout puissant, car tout ce qu'il veut se réalise, puisqu'il ne veut que ce qui doit forcément se réaliser (1). Comme le sage de Spinoza possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être et la véritable paix, la paix de l'âme, il la possède pour toujours.

L'éternité du sage est dans les lois qu'il trouve.

Dans cette philosophie toute nietzschéenne avant Nietzsche, il faut abjurer tout pessimisme, promener sur l'univers un regard plein d'amour, de bonne volonté, de reconnaissance, dire « oui » à la réalité toute entière, consentir joyeusement au recommencement de toute chose, justifier et sanctifier « l'Anneau des Anneaux », le cycle éternel et sans cesse renaissant de la vie, en promettant de « se vouloir soi-même toujours et encore ; de vouloir encore une fois tout ce qui a été ; de vouloir d'avance tout ce qui sera ! » (2). L'ataraxie du stoïcien n'est pas le calme de l'égoïste qui se retranche du monde, mais la sérénité de la volonté sûre de pouvoir utiliser toujours les évènements et les circonstances au profit de la raison, et pour reprendre la formule bien connue d'une manière conforme à sa vraie nature (3). Ses désirs sont invariablement en concordance avec les événements et avec sa conduite : une parfaite ὁμολογία règne sans cesse entre ses actes et son caractère (4). Aussi jouit-il seul d'une pleine et complète indépendance. Non seulement il est libre, mais il est roi. Seul et à l'exclusion des méchants, il est bon juge, bon magistrat, bon orateur. Sans afficher précisément un mépris absolu de l'humanité commune, l'école stoïcienne, dans tout le cours de son histoire, fut naturellement portée à faire de la société le partage de deux ou trois sages et d'une multitude d'insensés. Le premier apôtre de la solidarité, le sage Marc-Aurèle reprendra cette pro-

(1) Rodier, *loc. cit.*

(2) *Fr. Nietzsche*, Lichtenberger, *Et. sur la phil. mor. au XIX[e] siècle.* Alcan, 1904. V. Chaignet, p. 155, *in fine*, 156.

(3) Weber, *Revue de métaphys. et de morale* (1906).

(4) Sur l'*unum hominum agere* de Sénèque, cf. *Ep.*, 89, 15, 120, 22. *Vit. beat.*, 8, 6.

position sous mille formes différentes : « Que de temps ne gagne-t-il pas celui qui ne regarde pas ce que son voisin a dit, fait ou pensé, mais seulement ce qu'il fait lui-même pour que son action soit juste et pure ! Oui, certes, voilà qui est bien, au lieu de chercher à voir autour de soi dans l'âme du prochain, courir en suivant la ligne droite sans dévier de côté et d'autre... La nature ne t'a pas tellement mêlé au composé dont tu fais partie que tu ne puisses te renfermer en toi-même et rester maître de ce qui est à toi (1). Je parlais plus haut des privilèges sociaux que le sage semble se conférer. Mais en définitive, pour les stoïciens comme pour les cyniques, il n'est pas de privilège qui vaille le privilège de la raison, la faculté de se déterminer selon des fins rationnelles, conformes à ce que la raison nous apprend sur l'homme et sur le monde, fins toujours accessibles parce qu'intérieures et à l'abri des vicissitudes du dehors (2). Pascal devait mépriser profondément cette superbe jactance. L'élève du Portique est toujours à l'abri du blâme, car il ne tombe jamais en faute, il est innocent, ne porte préjudice ni aux autres ni à lui-même. Il est inaccessible à la pitié et n'a d'indulgence pour personne. Il ne fait pas grâce des châtiments infligés par la loi, car son âme est étrangère à la compassion qui pourrait lui faire regarder la peine comme trop sévère (3). Nous avons déjà signalé ce rigorisme qui disparaîtra peu à peu dans la nouvelle école stoïcienne (4). Cependant si le sage ne

(1) IV, 18, V, 27, VII, 28. Cf. III, 4, *in fine* et 5. Ailleurs, il dit avec une concision presque intraduisible : ὀρθὸς ἢ ὀρθούμενος (ou μὴ ὀρθούμενος). Sois droit et non redressé, VII, 12.

(2) Weber, *hoc. loco* ; cf., *supra*, p. 335 et 338.

(3) Laërce, *loc. cit.*

(4) Comp. Cicéron, *De Amicitia*, V, 17, qui ne voit dans le parfait stoïcien qu'un être de raison, dont la sagesse n'a jamais été le partage d'aucun mortel. Sénèque en écrivant que le sage est aussi exempt de troubles que l'air immobile au-dessus des nuages, soutient à l'exemple des vieux maîtres qu'il doit ignorer la compassion, ce défaut des petites âmes, *vitium pusilli animi* (*De Clementia*, II, 5) ; qu'il ne doit être affecté ni de la perte de ses parents, ni de la mort de ses amis. Mais ce n'est là de sa part qu'un pur exercice de dialectique qui ne tire pas à conséquence et qu'il est le premier à condamner sévèrement. V. par ex. *Ep.*, 85-89 : « Il y a des mouvements dont nous ne sommes

pleure pas, puisqu'il est de son devoir d'être impassible, il fera d'ailleurs ce que peuvent les plus touchés : il essuiera les larmes d'autrui, il donnera l'aumône au misérable, non pas cette aumône insultante avec laquelle la plupart de ceux qui se prétendent charitables humilient et dégradent ceux qu'ils secourent, redoutant jusqu'à leur contact, il donnera comme un homme doit donner à un homme (1). Le sage, on le voit, ne vit pas dans l'isolement absolu, perdu dans la contemplation de la sagesse infinie. S'il se suffit à lui-même, il est naturellement ami de la société et porté à l'action. Le commerce de ses semblables présente même à ses yeux une haute valeur, Bossuet dirait une éminente dignité, en tant qu'elle rend possible la pratique de la justice, ce principe fondamental de toute vie sociale, et la culture de l'amitié, cette communauté de toutes les choses de la vie en vertu de laquelle nous disposons des autres comme de nous-mêmes. Aussi bien n'est-ce pas un principe essentiel du stoïcisme que la société politique est vraiment la plus complète, celle qui, englobant et coordonnant les autres, en fait comme un ensemble animé d'une vie commnue. La cité, dit Cléanthe, est essentiellement vertueuse, puisqu'elle est le refuge vers lequel nous fuyons pour trouver la justice : « Ne mettez-pas la main à la chose publique à moins que quelque puissance ne nous y contraigne, dira le sage d'Epicure « *Sapiens ne accedat ad rempublicam* ». Mêlez-vous des affaires de l'Etat si

---

pas les maîtres. Nos larmes jaillissent souvent malgré nous, et ces larmes nous soulagent. On peut obéir à la nature sans compromettre sa dignité ». Il ne cesse de protester en réalité contre tous ces *paradoxes* chers au stoïcisme primitif. « Qu'est-ce que tous ces jeux puérils ? dit-il en parlant de ces logiciens raffinés et des faiseurs d'arguments subtils. Vous êtes au chevet de malheureux qu'il faut soigner » (*Ep.*, 45, 75, 49, 117). Mr Aubé remarque très justement que s'il combat la doctrine péripatéticienne du juste milieu, il y revient dans la pratique : « Voici où j'aime que l'on s'arrête. Je voudrais un milieu en la vertu parfaite et les mœurs du siècle, et que chacun, tout en nous voyant plus haut que soi, se reconnût en nous (*Ep.* 5). D'une manière générale la théorie et la pratique sont chez Sénèque deux compartiments distincts, à cloisons bien étanches. C'est là du reste la caractéristique du génie romain.

(1) Havet.

rien ne nous en empêche recommandait le fondateur de la *Stoa* (1). La patrie dira Cicéron, en fidèle interprète de la pensée du Portique, ne nous a point donné la vie et l'éducation pour n'attendre de nous aucun soutien, pour se rendre esclave de nos intérêts, et offrir à notre oisiveté un sûr asile, à nos jouissances une fidèle protection : elle a voulu que les facultés de notre âme, de notre esprit, de notre raison, accrues et perfectionnées par ses soins, devinssent un jour sa propre richesse, et qu'il ne nous fût permis d'employer à notre usage que la portion de nous-mêmes dont elle n'aurait pas besoin (2). Le sage donnera donc l'impulsion à cette cité, où Grecs, Barbares, esclaves et hommes libres, ne vivent que d'une pensée, unis par la raison éternelle et sous l'unique dépendance de Dieu. Et ainsi se développera cette cité commune aux hommes et aux dieux, régie par le λόγος immuable en ces derniers, indéfiniment perfectible chez ceux-là (3). L'ensemble des êtres mortels et immortels tend à la loi naturelle, c'est-à-dire au bien et ce doit être l'unique objet de leur volonté. C'est l'incoercible nécessité que le bien soit la moralité. Le spectacle du monde livré à l'injustice et aux maux de toutes sortes, loin d'ébranler cette foi, ne fait que la fortifier. Il eut été immoral que le bien n'eût pas son accompagnement fatal, le mal. Il était nécessaire que le juste et l'injuste fussent toujours ensemble pour se combattre. Comment pourrions-nous avoir le sentiment de la justice s'il n'y avait point d'injustice ? Le bien et le mal, la douleur et le plaisir devront se trouver sans cesse en regard (4). Chrysippe avait fait tout un traité pour démontrer *qu'il n'y a rien à reprendre et à blâmer dans l'univers* « περὶ τοῦ μηδὲν ἔγκλητον εἶναι μήδε μεμπτὸν κόσμῳ ». Dans ce rigoureux enchaînement des choses, συμπάθεια τῶν ὅλων, nos propres imperfections mêmes sont une des conditions *sine qua non* de la perfecti-

(1) Cicéron, *Tuscul.*, IV, 23, 51, Sénèque, *Ep.*, 68, 2.

(2) Cicéron, *République*, I, 4.

(3) *Id.*, *de Natura deorum*, II, 31 et 62.

(4) Voyez principalement sur la théodicée stoïcienne : Cicéron, au *de Fato*, Plutarque *de Stoic. rep.*, c. 34 et *Délais de la vengeance divine*, 2 et *passim*, St-Augustin, *Civ. Dei*, V, 8 et Origène, *Contre Celse*, II, 20.

bilité universelle (1). Les imperfections de la nature ne servent, comme dans le système de Pythagore, qu'à faire ressortir l'harmonie générale de l'ensemble (2).

Certains auteurs chrétiens parleront dans ce sens de la savante alchimie de la Providence. La philosophie antique, écrit quelque part M. Boutroux, repose sur un dualisme qui empêche le déterminisme d'être absolu. L'être est fait de deux pièces, la vérité, empire de l'éternel et du nécessaire, et le phénomène, matière instable, incapable de se fixer dans aucune forme. Cette dualité de l'être assure la possibilité des contraires, condition de la liberté. Aussi, même chez les stoïciens panthéistes rationalistes, le sage garde au fond de l'âme le libre pouvoir d'acquiescer ou de résister à la destinée. — Si vous n'avez pas d'action sur le monde extérieur, disaient les stoïciens à leurs élèves, vous restez en revanche les maîtres de vos impressions ou du moins de vos appréciations. Il dépendra de vous de dominer les faits et d'être à la hauteur du destin par le caractère que vous lui opposerez. Restant les maîtres de vos jugements, vous demeurerez les arbitres de votre bonheur ou de votre malheur propre. Le bonheur est chose intérieure, il est accessible à qui sait déterminer la part de pouvoir que la loi souveraine, le λόγος, lui a déléguée dans l'empire universel, à qui sait se limiter et se *situer* dans le monde. La morale aristocratique des stoïciens n'est pas moins universelle

---

(1) Cf. ce passage des *Lois* de Platon, cité tout au long, *supra*, p. 312 : « Toi-même, chétif mortel, si petit que tu sois, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans relâche. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers... Et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se ramène à toi-même et au tout, suivant les lois du devenir universel ».

(2) Je continue de citer encore M. Aurèle, V, 8 : « Aime également tout ce qui arrive dans la vie, quelque dure que l'épreuve puisse te paraître, parce que tout cela conduit à un résultat qui est la santé du monde, et que cela facilite les voies de Zeus et l'heureuse exécution de ses desseins. Il n'eût point rendu ce décret pour aucun de nous, si ce décret n'avait point importé à l'ensemble des choses ; car la nature ne fait jamais rien qui s'égare, et qui ne concorde pas avec le plan général qu'elle s'est prescrit ».

que la morale chrétienne. Elle donne du prix à la plus pauvre des situations; elle ennoblit la plus humble; tout homme est né pour manifester le Λόγος, et pour jouir du bien le plus précieux : la liberté de la raison (1). C'est toujours, on le voit, la doctrine d'Héraclite sur la lutte des contraires qui n'est, en définitive, que la lutte pour la vie (2). Or le droit est la vie, la vie selon la nature et la droite raison : la victoire doit lui demeurer; d'où les stoïciens tiraient ces conséquences que s'il n'y a pas de destin, il n'y a pas de loi, et que l'idée de loi d'où résulte l'idée d'ordre est la condition même de la notion de liberté (3). C'étaient là pour eux, nous le répétons, des vérités qui n'avaient pas besoin de démonstration, ayant pour ainsi dire leur force en elles-mêmes ; il suffit de les énoncer ou de rappeler leurs corollaires nécessaires, pensaient-ils, pour être sûr qu'elles continueront à être acceptées et suivies par tous les êtres qui participent à la raison. La moralité consiste à comprendre ces principes et à s'y conformer. Le grand théoricien du XVII[e] siècle, Grotius soutiendra, comme on l'a dit plus haut, que le droit naturel a son fondement dans l'homme lui-même, envisagé comme être rationnel, éminemment sociable, et qu'il est inné avec la raison elle-même, dont il manifeste les préceptes d'une manière obligatoire, de telle sorte que sans l'existence de ce droit l'homme ne pourrait point se concevoir raisonnable et libre. Ce droit dans sa pensée ne peut être attribué à Dieu qu'en tant que Dieu est le créateur et le premier ordonnateur de tout ce qui existe. Mais nous connaissons déjà la restriction qu'il apporte à cette proposition : Au cas même où la divinité n'existerait pas, le droit naturel doit toujours exister, puisque les maximes qui le composent ne sont pas des règles purement arbitraires, mais qu'elles ont leur fondement dans la nature des choses, dans la constitution des hommes.

---

(1) Diels, *Herakleitos*, précité (*supra*, p. 88), remarque, p. 13, sur le fameux texte d'Héraclite que la guerre est identifiée avec Zeus, comme principe du monde par Chrysippe, *apud* Philodème, *De pietate*, 14, 27.

(2) Weber, *op. laudat.*

(3) Volney, *Les Ruines*, ch. XVII. « *Base universelle de tout droit et de toute loi* ».

d'où résultent certaines relations entre telles et telles actions et l'état d'un animal raisonnable et sociable. Ce droit est tellement immuable qu'il ne peut pas même être changé par Dieu. « Quelque immense, en effet, que soit la puissance divine, on peut dire cependant qu'il y a des choses sur lesquelles elle ne s'étend point. De même que Dieu ne pourrait pas faire que deux et deux ne soient pas quatre, de même il ne peut empêcher que ce qui est essentiellement mauvais ne soit mauvais. C'est là ce qu'Aristote donne à entendre quand il dit qu'il y a certaines choses dont le nom n'est pas si tôt prononcé, que l'on conçoit qu'elle sont vicieuses (1). L'ordre a force de loi par rapport à Dieu, écrit de son côté Malebranche, et Dieu lui-même est obligé de le suivre par l'excellence de sa doctrine et non par aucune contrainte. Même, si cela était possible, il n'a pas le droit de se servir de sa puissance pour soumettre les hommes faits pour la raison à une volonté qui n'y serait pas conforme. Nous pouvons sans crainte de témérité prêter la pensée des théoriciens de l'école de Grotius aux stoïciens, puisqu'aussi bien Dieu n'est pour eux qu'un autre nom de la raison, du λόγος et du droit (2).

Si nous avions, en terminant, à résumer les considérations qui précèdent, nous pourrions caractériser la philosophie stoïcienne la philosophie de la volonté. Partie de l'âme universelle, l'âme par sa volonté propre (αὐτονομία αὐτάρκεια) se gouverne elle-même, se reconnaissant soumise à une loi intérieure qui est celle de sa nature en tant qu'elle appartient au monde intelligible. En elle est la vie, le bonheur présent et le bonheur possible,

---

(1) *Droit de la guerre et de la paix*, livre I, ch. 1, § 5.

(2) Nous trouverions les mêmes idées chez St-Augustin, St-Thomas d'Aquin, Malebranche et Fénelon. Bossuet (*Politique tirée de l'Ecriture sainte*, livre VII) vient de dire que « la bonne constitution du corps de l'Etat consiste en deux choses : dans la religion et dans la justice : ce sont les principes intérieurs et constitutifs des états. — Si néanmoins il s'en trouvait, où le gouvernement fût établi, encore qu'il n'y eût aucune religion (ce qui n'est pas, et ne parait pas pouvoir être) : il y faudrait conserver le bien de la société le plus qu'il serait possible ; et cet état vaudrait mieux qu'une anarchie absolue, qui est un état de guerre de tous contre tous » (article 2, IIIe proposition).

l'actuel et le potentiel dont parlent les péripatéticiens, le germe de son développement et de ses progrès futurs. La loi fatale de cette force est de travailler sans cesse à s'accroître, à s'étendre jusqu'à ce qu'elle devienne une des réalités de ce monde et qu'elle acquière le sentiment joyeux de son existence. D'un autre côté, la fin de la société humaine est aussi la conservation de l'association entre les hommes qui doit devenir plus intime, plus complet de jour en jour et qui s'agrandira de façon à s'étendre à l'humanité tout entière : « J'ai une cité, une patrie, disait admirablement Marc-Aurele: comme Antonin, c'est Rome : comme homme, c'est le monde» (1). Oui il dépend de nous de vivre d'une vie où les individualités multiples et successives nous apparaîtraient réunies dans une unité harmonieuse, loin d'être en une fâcheuse discordance : « N'espère pas qu'il y ait jamais une république de Platon ; contente-toi de faire avancer quelque peu les choses, et ne regarde pas comme sans importance le moindre progrès (2). La loi intérieure dont nous parlions est la loi du devoir, et ce mot appelle naturellement le nom de Kant qui ne l'a pas envisagée autrement que les stoïciens (3). La fin de l'homme étant de travailler à sa conservation et à son perfectionnement, toute atteinte portée à sa liberté est, par le fait même.

---

(1) VI, 14, *Adde :* Plut., *Adv. stoïc.*, XXXIV, 6.

(2) IX, 29. Rappelons encore très exactement la pensée de Platon : « L'exécution approche moins du vrai que le discours. N'exige pas de moi que je réalise avec la dernière précision le plan que j'ai tracé ; mais si je puis trouver comment un Etat peut être gouverné d'une manière très approchante à celle que j'ai dit, reconnais alors que j'aurai prouvé, comme tu l'exiges de moi, que notre Etat n'est pas une chimère ». (*Lois*, 472, *a* et sqq., V, 746, *b*).

(3) On sait que dans la philosophie kantienne la loi morale est posée par notre raison même et ne fait qu'un avec notre raison, elle est selon Kant essentielle à notre nature d'êtres raisonnables. Sa réalité est un axiome (*Logique*, tr. Tissot, p. 135). L'impératif catégorique n'a besoin d'aucun autre principe pour sa justification, il se soutient par lui-même, commande par lui-même, absolument et sans le secours d'aucun mobile (*Métaphys. des mœurs*, p. 64. *Raison pratique*, tr. Picavet, p. 80). La morale a la certitude apodictique (*ibid.*) Elle est un fait de la raison pure dont nous sommes conscients *a priori* et qui est apodictiquement certain. Elle s'établit par un fait dans lequel la raison pure se manifeste comme réellement pratique en nous, à savoir par l'autonomie dans le principe fondamental de la moralité, au moyen duquel elle détermine la volonté

une atteinte à la loi morale (1). Le droit naturel est l'ensemble des règles de la raison antérieures et supérieures à toute institution positive, rapportées à leur principe originaire qui est la nature raisonnable et libre de l'homme. Il n'est pas autre chose, pour préciser davantage, que ce pouvoir moral suivant lequel l'âme dirige son activité légitime, et c'est ce qui en fait le caractère inviolable et sacré en même temps qu'il lui donne une autorité immuable et permanente. Il est conforme à la destinée de l'homme de développer ses facultés physiques et intellectuelles. Tous les hommes ont, à cet égard, une égale liberté, mais c'est une obligation pour chacun de n'user de sa liberté qu'en tant que l'exercice de celle-ci ne porte pas atteinte à celle de ses semblables. Le droit a pour but de poser les principes auxquels chaque personne peut être contrainte de se conformer pour que cet équilibre soit maintenu entre les libertés des hommes, pour qu'elles n'empiètent pas les unes sur les autres. Le droit n'est encore que l'ensemble des conditions qui permettent au libre arbitre de chacun de se concilier avec celui de tous. Toute action, telle qu'elle permet à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous, est conforme au droit ou est juste. Toute action, au contraire, qui ne peut s'accorder avec la liberté générale porte atteinte au droit ou est injuste.

à l'action (Fouillée, *Revue de métaphys. et de morale*, 1904, p. 501). L'obligation morale n'est point une impulsion de la sensibilité, ou une force étrangère et nécessitante, c'est un concept, une *idée-force*, pour parler comme M. Fouillée, qui s'impose nécessairement à la raison en nous laissant du reste maîtres d'y conformer ou non notre conduite. Cette idée c'est qu'un être ne peut raisonnablement se proposer pour fin que d'accomplir sa destinée et de participer à l'ordre universel.

(1) Les lignes suivantes de M. Fouillée (*De l'Idée moderne du droit*, p. 248), peuvent s'appliquer exactement à la conception stoïcienne du droit naturel : « Ce qu'on respecte dans l'être doué de volonté et de raison, c'est moins ce qu'il est actuellement que ce qu'il peut être, c'est le possible débordant l'actuel, l'idéal dominant la réalité. Le présent est gros de l'avenir, disait Leibnitz, C'est pour ainsi dire la réserve de volonté et d'intelligence enfermée dans une tête humaine, c'est la progressivité de l'individu, c'est celle de l'espèce même qui repose en partie sur cette tête et que nous appelons droit. Dans l'enfant on respecte l'homme, dans l'homme on respecte le Dieu ».

Quand donc j'agis de telle sorte que ma conduite ne trouble en rien l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous, elle est conforme au droit ou juste; celui qui m'y fait obstacle porte atteinte à mon droit *(thut mir Unrecht)*, ou commet une injustice à mon égard : sa conduite ne peut concorder avec le principe de la liberté générale (1). Toutes ces définitions de l'auteur de la *Métaphysique des mœurs* avaient été préparées par le stoïcisme qui avait vu dans la créature humaine, nous devrions dire dans la personnalité humaine ***une fin en soi***, entendant formuler par là le principe de l'égalité des droits fondé sur la valeur incomparable et absolue de l'être raisonnable et libre. La conception grandissante et affermie du droit n'est pas une pure découverte de l'intelligence, un théorème dont le géomètre d'une justice absolue déduirait froidement les corollaires. Pour découvrir les applications et les faire passer dans les faits il faut plus et mieux qu'une perception d'identité et d'égalité entre deux termes ou même d'un rapport d'utilité entre les hommes ; il a fallu un vif amour de l'humanité, un sentiment sincère de ce qu'elle vaut et de ce qu'on lui doit (2). Deux ou plusieurs personnes morales mises en présence sont constituées, en vertu du rapport qui dérive de la nature même et suivant la loi naturelle, en une sorte de société morale que régit ce contrat idéal et tacite du respect mutuel établi sur une pleine et parfaite égalité : leurs volontés se limitent et lient réciproquement ; les deux parties contractantes s'imposent l'une à l'autre l'abstention de tout acte qui serait de la part d'un individu la négation du caractère de personne appartenant à un autre individu. Le titre de personne morale, indivisible et pareil en chacun, fait donc l'égalité qui à son tour emporte la réciprocité (3). Les autres hommes sont nos

---

(1) D'où la maxime ou la règle fondamentale du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale ». Introduction à la doctrine du droit, § C, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (*Première partie de la Métaphysique des mœurs*) ou *Principes métaphysiques du droit* (1796). trad. Jules Barni (1853). Il y a une autre traduction de Tissot (1837).

(2) Caro, *Le Progrès social*, *Revue des Deux-Mondes*, 1873, p. 139.

(3) Paul Souquet, art. *Droit naturel*, dans *Grande Encyclopédie*, p. 1094.

associés par la nature même de notre organisation intellectuelle ; déjà membres d'une société de fait, ils deviennent ainsi membres d'une société idéale. Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté raisonnable et libre, c'est-à-dire l'humanité en toi et en autrui comme une fin, jamais comme un moyen. Chaque être humain, comme dépositaire conscient de la valeur absolue de la personne et de la liberté, a titre et autorité pour la représenter tout entière et pour la faire respecter en lui (1). Qu'est-ce, au reste, que la société parfaitement libre et unie de Zénon, sinon cette république des fins de Kant *(das Reich der Ende)* dans laquelle chacun serait à la fois, suivant Rousseau, législateur et exécuteur de la loi, souverain et sujet ? Nous verrons, en effet, dans un prochain chapitre, la portée de ces observations (2). Mais au fond, comme nous avons pu l'établir, ces propositions ne sont pas la propriété exclusive de l'école du Portique, elles appartiennent à la philosophie grecque toute entière. M. Ludwig Stein, dans son excellent livre sur le stoïcisme, écrit en gros caractères que pour l'histoire de la philosophie du droit, la doctrine de la *Stoa* offre une source inépuisable, puisqu'elle représente pour la première fois dans le monde antique l'idée d'un droit naturel dans sa forme ache-

---

(1) *Ibid.*, cf. Fouillée, *Le mouvement idéaliste en France, Revue des Deux-Mondes*, 1896, p. 299-300. « La conscience de soi, qui appartient à chaque être et qui enveloppe indivisiblement l'idée de tous les autres êtres, l'élève au rang d'un être *universellement sociable*, par cela même moral. Car telle est, à nos yeux, la définition même de la moralité. Pour trouver l'universel, l'individu n'a pas à sortir de soi, il n'a qu'à rentrer en soi : la société est au fond de la personnalité : *cogito, ergo sum, et es, et sunt*. Par une loi de relativité et de solidarité qui lui est essentielle, la conscience ne se pose qu'en posant les autres consciences, elle ne se saisit qu'en société avec elles : elle est essentiellement *sociale* et *sociable* ».

(2) M. Duprat, dans son intéressante étude précitée, « *Le citoyen grec et le citoyen moderne* », *Revue int. de sociologie, supra*, p. 312, dit que l'idée de faire de tout homme une fin et jamais un simple moyen est chrétienne. Nous ne le nions pas, mais nous constatons simplement de nouveau que le christianisme n'a guère fait que reprendre à son actif une doctrine antérieure. Il ne suffit pas de dire comme cet auteur qu'une pareille doctrine était en germe dans le stoïcisme, elle est en réalité tout le stoïcisme et l'on chercherait vainement ce que peut être sans cette conception la philosophie de Zénon et de Chrysippe.

vée (1). Ravaisson prétend que les Péripatéticiens ont eu une plus grande influence que les Stoïciens sur le développement du droit romain (2). Nous dirons pour notre part qu'en exposant le stoïcisme, nous avions comme l'impression du déjà vu ; nous n'avons constaté qu'une chose, la continuité de la notion du droit naturel.

---

(1) *Die Erkenntnistheorie der Stoa* (*Zweite Band der Psychologie*, p. 254, note 551).

(2) Chaignet, *op. cit.*, p. 150-151 et la note.

CHAPITRE XVI

Epicure et la morale de l'intérêt. — La justice naturelle, l'état de guerre et le pacte d'utilité (σύμβολον τοῦ συμφέροντος).

Renan déclarait un jour qu'il n'employait jamais les expressions de spiritualisme et de matérialisme. « Le but du monde est l'idée. L'œuvre divine s'accomplit par la tendance intime au bien et au vrai qui est dans l'univers, mais je ne connais pas d'esprit pur ni d'œuvre d'esprit pur. Je ne sais pas bien si je suis spiritualiste ou matérialiste ». Ce passage nous revient en mémoire à propos du système d'Epicure. Si l'on peut caractériser le stoïcisme, ainsi que nous avons essayé de le faire à la fin du dernier chapitre, en l'assimilant à une sorte de métaphysique des mœurs, ce serait la qualification de physique expérimentale qui conviendrait à l'épicurisme. Aux théories idéalistes succéderaient ici les doctrines purement utilitaires. On sait ce que les stoïciens pensaient de l'utilité : ils la faisaient découler naturellement de la vertu. La séparation du juste et de l'utile était considérée par eux comme une impiété, puisqu'il n'y a que la vertu qui puisse rendre la vie parfaite. Epicure croit également que la morale est la partie centrale de la philosophie : seulement, loin d'en faire pour ainsi dire la fin de toutes les sciences, il ne lui demande que les moyens de parvenir à la perfection intégrale de soi-même. S'assurer le bonheur par une pratique conforme aux lois de la nature, c'est le fait du sage ; mais les pures qualités morales ne suffisent pas à elles seules : Epicure introduit ce nouveau principe en philosophie, que la vertu ne se conçoit pas indépendamment de tout élément sensible. Sans le plaisir, comme nous allons le voir, les vertus ne seraient ni louables ni désirables, et c'est pourquoi il

parle de cette ombre que les stoïciens appellent l'honnête tout court, expression qui ne sonne que le vide.

Sous le bénéfice de ces réserves, les propositions stoïciennes n'offrent rién que de très raisonnable. L'on doit chercher son bien dans la nature même et vivre conformément à ses prescriptions. L'éthique épicurienne — et l'oncomprendra bientôt le sens particulièrement original de ce terme — l'éthique sera même plus nettement rattachée que par le passé aux sciences de la nature en ce sens qu'elle doit tendre à procurer la plus grande somme de bonheur possible pour tous les êtres. Epicure remarque que la loi qui gouverne l'individu comme la société est la loi de l'intérêt : rien d'aussi simple que ce système ennemi des spéculations et de la savante dialectique de Chrysippe. Il préconisera dès lors, comme les sophistes, les remèdes de l'art. L'office du législateur consistera à démontrer aux individus qu'ils ont plus d'intérêt à suivre la loi qu'à la violer. La morale ne diminuera pas le droit, elle s'identifiera avec lui, l'un et l'autre prendront leur racine dans l'étude de la nature.

Le plaisir est le but de la vie, tel est l'α et l'ω de la doctrine, et lorsqu'Epicure parle de l'ἡδονή en général, on doit l'entendre du plaisir sensible. Il ne s'agit pas de raisonner sur la volupté, c'est à nous de juger : un peu d'expérience nous en apprend plus sur elle que tous les arguments imaginables. Comme le dit un interlocuteur du *de Finibus* de Cicéron, dans un exposé du reste assez partial de la philosophie d'Epicure, c'est au berceau de tout être qu'il faut rechercher les premières indications du souverain bien. Il est évident que ce plaisir est naturel et sans raison (φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου). Tout animal, dès qu'il est né, aime la volupté, et la recherche comme un très grand bien ; il hait la douleur, et l'évite autant qu'il peut, comme un très grand mal ; et tout cela, il le fait lorsque la nature n'a point encore été pervertie en lui, et qu'il peut juger le plus sainement. D'aucuns se rappelleront le fameux mot de Jean Jacques : L'homme qui pense est un animal dépravé (1). Il n'est pas inutile de souligner cette

(1) Comp. ce frag. de Ménandre : « Les animaux sont plus heureux et bien plus raisonnables que l'homme. Voyez cette bête de somme objet de vos mépris,

idée : pour Épicure, la nature, tant qu'elle n'a pas été corrompue par la raison, juge sainement de ce qu'il lui faut et de ce qui lui convient. Epicure tend à mettre la raison sous la coupe de la sensation : « Otez le sens à l'homme, il ne lui reste plus rien. *Detractis de homine sensibus, reliqui nihil est* ». C'est donc aux sens, c'est-à-dire à la nature entière qu'il faut s'arrêter pour démêler et reconnaître ce qu'il y a à rechercher ou à fuir. Ainsi le bien se réfère au plaisir, la philosophie épicurienne — on l'a déjà dit plus haut — partant de ce point de vue que l'on ne peut concevoir le bien dans son abstraction vierge de tout signe et de toute marque sensi-

---

il semble que le sort se fait un jeu de l'accabler, mais contrainte de supporter ce que lui impose la nature, elle ne souffre du moins aucun mal dont elle puisse s'accuser elle-même. L'homme seul n'est pas content de tous les maux que la nécessité rassemble sur sa tête, il sait encore s'en forger de nouveaux — et le poète range parmi ces maux inconnus à l'état de nature, les procès, les préjugés, l'ambition et comme nous le verrons plus loin, les lois. *Adde :* Philémon, ap. Stobée, *Serm.*, XCVIII, 14 :

Ὦ τρισμακάρια πάντα καὶ τρισόλβια
τὰ θηρί', οἷς οὐκ ἔστι περὶ τούτων λόγος.
Οὔτ' εἰς ἔλεγχον οὐδὲν αὐτῶν ἔρχεται.
Οὔτ' ἄλλο τοιοῦτ' οὐδὲν ἔστ' αὐτοῖς κακὸν
ἐπακτόν· ἣν δ' ἂν εἰσενέγκηται φύσιν
ἕκαστον, εὐθὺς καὶ νόμον ταύτην ἔχει.
Ἡμεῖς δ'ἀβίωτον ζῶμεν ἄνθρωποι βίον.
Δουλεύομεν δόξαισιν, εὑρόντες νόμους.
Προγόνοισιν, ἐγγόνοισιν οὐκ ἔστ' ἀποτυχεῖν
κακοῦ, πρόφασιν δ'ἀεί τιν'ἐξευρίσκομεν.

Faut-il rappeler que la thèse soutenue par Rousseau dans le trop fameux discours sur l'*origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, n'est que le développement d'une pensée de Buffon : Un sauvage absolument sauvage tel que... (suivent trois ou quatre exemples) serait un spectacle curieux pour le philosophe ; il pourrait en l'observant évaluer au juste la force des appétits de la nature ; il y verrait l'âme à découvert, il en distinguerait tous les mouvements, et peut-être y reconnaîtrait-il plus de douceur, de tranquillité, et de calme que dans la sienne ; peut-être verrait-il clairement que *la vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, et que le vice n'a pris naissance que dans la société. (Hist. Naturelle, Variétés dans l'espèce humaine,* t. XII, p. 414. Œuvres complètes de Buffon — édit. Richard, 1827).

ble (1). Cela se sent, cela se voit, il est inutile d'employer une subtile dialectique pour démontrer ce qui se prouve assez de soi-même (2). Un plaisir, quel qu'il soit, est par définition un bien en lui-même (καθ'αὑτήν), puisqu'il n'est pas la moindre de nos actions qui ne s'y rapporte. Il est le principe de nos déterminations, de nos désirs et de nos aversions, et en toutes choses le sentiment est la règle qui nous sert à mesurer le bien (3). Il y a, on le voit, quelque chose de très arrêté dans cette notion et l'on s'explique facilement qu'Epicure ait pu appeler le plaisir, le bien premier et naturel (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), le principe et la fin du bonheur (ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν) (4). Ces affirmations extrêmement nettes n'avaient pas empêché des malentendus de se faire jour dans l'antiquité. Cicéron, par exemple, identifiait la doctrine d'Epicure à celle d'Aristippe de Cyrène. Disciple de Protagoras, Aristippe, appliquant le principe de la relativité de toute connaissance, se représentait la tendance morale par excellence sous la forme du plaisir en mouvement (ἡδονὴ ἐν κινήσει), ce qui revient à dire que les cyrénaïques recommandaient avant tout la volupté du moment et plaçaient le bonheur dans des plaisirs aussi variés et nombreux que possible. Epicure ne conteste pas ces prémisses : aussi bien se rencontrera-t-il avec Aristippe et les sophistes en général pour soutenir, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, que le juste n'existe pas en soi en nature, mais qu'il n'est tel que ce que nous le faisons

(1) Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus. Cicéron, *de Finibus*, I, XIX, 64.

(2) Aïunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum (voluptatem) esse appetendum, alterum (dolorem) aspernandum sentiamus, *ibid.*, I, IX, 31. Il suffit d'avoir des sens et de la chair (αἴσθησιν καὶ σαρκὸν) disait énergiquement un commentateur et le plaisir apparaîtra comme un bien (Plutarque, *Adv. Colot.*, 1122, *a*). Epicure voyait là une de ces idées innées et universelles (πρόληψεις) parce qu'elles proviennent de sensations universellement éprouvées et qu'elles fondent l'intelligence humaine. Plut., *Moral.*, 1041, *b*, 1042, *a*. La nature dont l'action est uniforme, pensait-il, la donne à tous les hommes. Guyau, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, p. 23.

(3) *Lettre à Ménécée*, Diog. Laërce, X.

(4) Laërce, X, 141.

par la loi (1). Il ne réduit pas cependant le plaisir à la jouissance actuelle. Sa morale, dit très bien Guyau, met devant nos yeux, sinon un *idéal* proprement dit et un bien supérieur à nous, du moins quelque chose de supérieur au présent, un bien qui dépasse et englobe tous les biens particuliers, un tout. Epicure, en d'autres termes, a demandé au plaisir d'assurer le bonheur complet de toute la vie (τοῦ ὅλου βίου μακαριότης). Aussi l'a-t-il réglementé, persuadé au surplus que les hommes ne peuvent jamais atteindre qu'une félicité relative en se conformant à certaines règles de conduite. Il est bien, suivant le mot d'un commentateur, l'architecte du plaisir. Toute la science et la sagesse (φρόνησις) consistent à organiser les moyens qui y conduisent (2). Influencé probablement par Aristote, il oppose à l'hédonisme négatif d'Aristippe le plaisir en repos (ἡδονὴ καταστηματική), l'état permanent de bien-être et de paix profonde, l'équilibre parfait de la chair, œuvre de la raison tempérante (νήφων). Le vrai plaisir, par définition stable, constitutif, réside surtout dans l'absence de toute souffrance (ἀπονία, ἀταραξία). La fin, disait Epicure, est de ne pas souffrir dans son corps et de ne pas être troublé dans son âme (τέλος εἶναι μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν) (3). Et il ajoutait, comme tout le monde sait, qu'il fallait dans

---

(1) Aristippe de Cyrène déduisit en effet des doctrines de son maître que le juste et l'honnête naissent uniquement des lois et des coutumes — n'étant pas fondés en nature. « L'honnête homme cependant n'enfreindra pas les lois à cause des peines proposées et en tenant compte de l'opinion publique ». C'est comme nous le verrons plus loin, exactement la pensée d'Epicure : « μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας ». Diog. Laërce, II, 8, 93. — Un de ses disciples, Théodore, partant de ce principe qu'il n'y a rien de honteux en soi et que tout n'est qu'affaire d'opinion, en concluait que le vol, l'adultère et le sacrilège sont permis au sage pourvu qu'il choisisse bien son temps et saisisse l'occasion favorable (καιρός), Laërce, 99. Le maître n'avait-il pas dit qu'il faut se soumettre les circonstances plutôt que de se soumettre à elles ? — Horace, *Ep*. I, 1, 18-19.

(2) V. Clém. d'Alexandrie, *Stromat*., II, p. 467. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, p. 135. Comp. Usener, *Rheinisch. Mus*., XLVII, (1892), p. 431.

(3) Qu'on remarque encore ces expressions énergiques rapportées au *de Finibus*, I, 12 : « Quod si vita doloribus referta, maxime fugienda est : summum profecto malum est, vivere cum dolore. Cui sententiæ consentaneum

l'adversité faire appel aux souvenirs heureux et à l'espérance d'un avenir toujours meilleur. Dès qu'une fois est née en nous la santé du corps et l'ataraxie de l'âme, l'on voit aussitôt s'apaiser tout orage, car l'être n'a plus à marcher comme à la poursuite de ce qui lui manque (ἐνδέον τι). Son but est accompli, ses vœux sont satisfaits. Les épicuriens étaient si confiants en la puissance de cet instinct supérieur, grâce auquel chacun sait discerner l'utile de son contraire, qu'ils regardaient le plaisir de l'âme comme quelque chose qui ne peut pas se perdre, et cette pensée n'est pas très différente de celle de Cléanthe, croyant que la vertu produit dans l'âme une disposition ferme et inébranlable. Ce n'est pas tout : les conditions utilitaires et pratiques prennent le pas sur la théorie pure. Et ceci nous ramène à une observation de quelque importance. Si Epicure s'était borné à formuler ce principe que le plaisir est un bien en lui-même, il serait encore facile de confondre sa doctrine de prime abord avec celle d'Aristippe. Le plaisir serait alors, pour faire comprendre tout ceci par une comparaison, ce que Kant dit de l'art, une finalité sans fin : le plaisir renfermerait comme l'objet beau, je ne sais quelle harmonie favorisant le développement de nos perceptions et de notre pensée, mais l'activité que nous dépensons à cette recherche ne serait qu'une activité de jeu, inutile, désintéressée, sans fin pratique. Epicure n'a garde de soutenir une telle théorie ; il rejette les plaisirs qui tout étant bons par définition, cessent, d'après sa terminologie d'être une véritable fin pour eux-mêmes (1). L'art, la règle pratique de l'action, dit Sextus-Empiricus, est avant tout une énergie qui, par des discours et des raisonnements, procure

---

est, ultimum esse bonum cum voluptate vivere. Nec enim habet nostra mens quidquam, ubi consistat, tanquam in extremo; omnesque et metus, et ægritudines ad dolorem referuntur; nec præterea est res ulla, quæ sua natura aut sollicitare possit, aut angere ».

(1) Guyau, p. 39, relève cette apparente contradiction qu'acceptent pourtant Epicure et tous les utilitaires. Cf. Epictète, III, 7, trad. Courdaveaux : « Il ne se peut pas que le bien soit une chose et que ce dont nous avons raison de jouir soit une autre. Quand le principe n'est pas bon, la conséquence n'est pas bonne; car, pour que la conséquence soit bonne, il faut que le principe soit bon ».

la vie bienheureuse (1). Personne ne fuit la volupté, et cependant elle cesse d'être une fin véritable lorsqu'on cesse d'en faire un usage raisonnable, ce qui attire en définitive de graves douleurs. Et inversement, il se présente telles conjectures où le travail et la douleur conduisent à de plus grandes jouissances. Or, se demande un épicurien qui pourrait justement blâmer celui qui rechercherait une volupté de laquelle ne pourrait résulter aucune suite fâcheuse ou qui éviterait une douleur dont il ne pourrait espérer aucun plaisir ? Lorsque nous sommes tout à fait libres et entièrement maîtres de nos actions, lorsque rien ne nous empêche de faire ce qui peut nous donner le plus de plaisir, nous pouvons nous livrer sans réserve à la volupté, mais dans d'autres circonstances nous devons ou la nécessité des temps nous obligent à répudier cette même volupté et à ne pas nous refuser à la peine. La règle que tient en cela un homme avisé, c'est de renoncer à de légers plaisirs pour s'en préparer de plus grands. et de savoir quelquefois supporter des douleurs légères pour en éviter de plus fâcheuses. Ainsi le sage d'Epicure, en recherchant toujours la tempérance pour le calme qu'elle répand dans les âmes mettra le plaisir et la douleur dans la même balance et s'attachera en toute connaissance de cause au parti qui lui ménage les plus solides jouissances (2).

---

(1) Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 169 : « τέχνην τινὰ περὶ τὸν βίον τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι » et l'art est « μέθοδος ἐνεργοῦσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον » — C'est un vain bavardage qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la pratique, et demeure impuissante à traiter les passions des hommes. Quelle utilité aurait la médecine qui ne saurait ni soigner ni guérir les maladies ? Porphyre, *Ad Marcellum*, 31, p. 209, 23. *Nauck*. Ainsi la philosophie est un acte, parce qu'elle est un art, l'art de vivre.

(2) Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν ». Laërce, *loc. cit.* Cicéron, *de Finibus*, I, 10 : « Itaque earum rerum hic tenetur a sapiente delectus, ut aut rejiciendis voluptatibus majores alias consequatur, aut perferendis doloribus asperiores repellat ». C'est dans ce paragraphe que se trouve l'expression d'architecte du plaisir citée plus haut (eaque ipsa, quæ ab illo inventore veritatis, et quasi architecto beatæ vitæ dicta sunt explicabo). Répondant à l'épicurien Torquatus au *de Finibus* Cicéron lui dit : « Tu auras honte de tes opinions si tu te représentes le tableau que Cléanthe dépeignait simplement en paroles. Il ordonnait à ses auditeurs de se figurer par la pensée une peinture où la Volupté richement vêtue et parée

C'est précisément la contre-partie de cette loi de partage que nous avons rencontrée si souvent et aux termes de laquelle, tel qui est aujourd'hui comblé des dons de la fortune doit, pour prévenir les retours du sort, s'attirer les faveurs des dieux ou détourner leur hostilité par quelque prestation volontaire. Les stoïciens qui semblent croire à l'efficacité des prières admettaient encore une pareille théologie (1). Epicure n'a que mépris pour cette sagesse du vulgaire, au nom de laquelle la plupart des hommes mettent la fortune au rang des dieux, en attribuant par suite à cette divinité le bien et le mal qui leur arrivent. Mieux vaudrait croire, d'après lui, aux fables qui font des dieux les ministres absolus des affaires humaines que d'admettre cette inflexible loi du Destin qui nous empêche d'améliorer notre existence (2). S'il est vrai que la fin de la nature soit le bonheur — et Epicure aime à partir du principe qu'il doit nécessairement y avoir une nature telle que rien de meil-

---

était assise sur un trône royal, tandis qu'auprès d'elle se tenaient les Vertus comme autant de petites servantes (*ut ancillulas*) qui n'avaient d'autre occupation, d'autre office que de servir la Volupté et de l'avertir adroitement (autant que cela pouvait être exprimé en peinture) de se garder de toute imprudence qui blesserait l'opinion et de toute action qui serait suivie de quelque douleur. Nous autres Vertus, diraient-elles, nous ne sommes faites que pour vous servir, et c'est là toute notre affaire ». *De Fin. bon. et mal.*, II, 21.

(1) V. par exemple Posidonius au Ier livre des *Devoirs* et Hécaton au XIIIe livre des *Paradoxes*. Comp. Sénèque, *Ad Lucil.*, 78.

(2) Je rapprocherai tout à l'heure après Guyau la doctrine épicurienne des systèmes de la morale anglaise contemporaine. Mais dès à présent je veux mettre sous ce passage ces lignes que Stuart Mill écrivit sur son père — l'économiste James Mill — et qui s'appliquent aussi exactement aux épicuriens : « Son aversion contre la religion, dans le sens habituellement attaché à ce mot, était du même ordre que celle de Lucrèce : il la regardait avec les sentiments qu'on doit, non pas à une simple illusion mentale, mais à un grand mal moral. Il la considérait comme la plus grande ennemie de la moralité : d'abord en ce qu'elle crée des excellences fictives, — croyances en des dogmes, sentiments de dévotion, cérémonies, qui n'ont aucun rapport avec le bien de l'humanité, — et en ce qu'elle les fait accepter comme des équivalents des vertus véritables, enfin par-dessus tout parce qu'elle vicie radicalement l'idéal de la moralité, en le faisant consister dans l'obéissance aux volontés d'un être sur lequel elle épuise sans doute toutes les phrases de l'adulation, mais que la froide raison montre qu'elle peint comme éminemment haïssable ».

leur n'existe — (1), les maux ne peuvent être de longue durée. Ne faut-il pas tenir compte des terreurs vaines qui nous assiègent ? Les maux ne sont-ils pas au fond de pures créations de notre imagination ? Ils ne sont pas dans la nature, mais dans notre opinion induite en erreur (2). Nous sommes les artisans de nos propres malheurs alors que le bien est sous notre main, facile à atteindre. Le bien est à notre disposition, il est en nous mêmes, si nous savons nous affranchir de la croyance au déterminisme universel et rester maîtres de nos actes en arrachant notre volonté à la nécessité *(fatis avolsa potestas)*. On sait comment cette partie de la doctrine d'Epicure est rattachée à ses idées cosmologiques sur la déclinaison des atomes *(clinamen)* — nous n'avons pas à insister sur ce point — ce serait sortir de notre cadre d'études : l'on a assez souvent remarqué que la physique épicurienne était directement orientée vers l'éthique, rappelant cette philosophie du Moyen-Age servante fidèle de la théologie (3). Quoi qu'il en soit, nous ne

(1) « Placet enim illi (Epicuro), dit Balbus dans Cicéron (*Nat. deorum*, II, 17), esse deos, quia necesse sit præstantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius... Quum enim convenire videatur præstantissimam naturam, id est beatam et sempiternam, simul pulcherrimam esse ».

(2) Cicéron, au livre III des *Tusculanes*, attribue une doctrine de ce genre aux Cyrénaïques « malum illud opinionis esse non naturæ ». Pour les épicuriens il dit, III, 15, 3 : « Epicuro placet opinioni mali non naturæ ægritudinem esse ». Nous adoptons ici la leçon de Manitius : « judico malum illud opinionis esse non naturæ », 33, 80 « quidquid esset in ægritudine mali, id est non naturale esse, sed voluntario judicio et opinionis errore contractum », 34, 82 (Usener, *Epicurea*, p. 290, note 15).

(3) M. Picavet (*Les rapports de la religion et de la philosophie en Grèce*, in *Revue de l'hist. des relig.*, t. 27, 1893/1, p. 315), nous montre précisément en Epicure un croyant, un mystique et analyse d'une façon très heureuse sa théologie. Il fait remarquer son ton dogmatique très accusé : « Croyez, ce que j'affirme, disait Epicure à ses disciples, dans son dédain pour la dialectique ; vous aurez une vie heureuse ; laissez à l'écart les vaines difficultés qui n'ont d'autre objet que de satisfaire la curiosité ». Cicéron, *de Natura Deorum*, I, 32. Laërce, X, 31. Dans la XIIIe sentence (cf. *infra*, p. 462, n. 2), il déclare que la physiologie serait inutile si elle ne nous aidait à diriger notre vie, en ruinant les fables et en détruisant les craintes qu'elles provoquent. De même dans la lettre à Hérodote il soutient que cette science doit être employée à expliquer les météores parce qu'elle nous aide ainsi à acquérir la béatitude. Si Epicure

croyons pas qu'il faille s'exagérer la part d'originalité que l'on reconnaît généralement à Epicure sur la question de la liberté. Les stoïciens limitaient l'action de la nécessité au monde des phénomènes. Un de leurs derniers représentants, Epictète, parlera des choses qui sont en notre pouvoir (τὰ ἐφ'ἡμῖν). Mais de tout temps ils

---

n'attribue pas aux dieux le bien et le mal qui sont le lot de l'humanité, il n'en considère pas moins la divinité comme une cause dont il faudra tenir compte dans une certaine mesure (voir la lettre à Ménécée). Le témoignage universel est un critérium auquel les épicuriens recourent le plus volontiers. Cicéron insiste sur ce point au *de Natura Deorum* où il fait disserter le philosophe Velléius, I, 17 : « Quum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio : intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. *De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est*... fateamur, constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, sive prænotionem deorum (πρόληψιν sur cette expression v. p. 448, note 2). Hanc igitur habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quæ enim nobis natura informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos æternos et beatos haberemus ». Voir également *eod. loco*, 19 : « Summa vero vis infinitatis, et magna ac diligenti contemplatione dignissima est : in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus parea respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est, æquabilem tributionem (cf. Tennemann, *Gesch. der Philos.*, III, p. 421). Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem ; et, si, quæ interimant, innumerabilia sint, etiam ea, quæ conservent, infinita esse debere ». V. Diog. Laërce, X, 121, parlant de la félicité des Dieux « Εὐδαιμονίαν ἀκροτάτην ἐπίτασιν οὐχ ἔχουσαν qu'il oppose au bonheur quæ προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν habent ». Schœmann, *Opusc. acad.*, vol. 4 précité (*supra*, p. 138). *De Epicuri theologia*. Voyez aussi sur le mysticisme d'Epicure une belle page de Havet, p. 348. Les épicuriens ne sont pas de purs savants qui étudient les phénomènes naturels sans savoir s'il y a ou non des dieux, s'il faut donner ou non une explication métaphysique aux lois ainsi découvertes ; ce sont des théologiens qui, partant de la conception qu'ils se sont faite des dieux, se servent d'une physique, dont l'exactitude même leur importe assez peu, pourvu qu'ils puissent sauvegarder leur idéal divin. Il est certain qu'Epicure subordonne la pratique à la philosophie, mais il est difficile, comme dit l'auteur précité, de voir dans son œuvre, avec Renan (*Dialogues philosophiques*, p. 54) une systématisation analogue à celle d'Auguste Comte. C'est aussi le sentiment de Martha (*Le poème de Lucrèce*, p. 4, note p. 342), où de nombreux textes sont rapportés dans ce sens. Ce dernier auteur conclut même ainsi par ailleurs, p. 85-86 : « L'impiété d'Epicure était si débonnaire qu'elle ressemblait parfois à un culte épuré ».

découvrirent ce que j'appellerais volontiers une possibilité en nous-mêmes : le fait de la délibération, de la prière, de la loi surtout, sont bien une preuve qu'il y a des choses absolument dépendantes de notre volonté. Ainsi la liberté a sa source dans la nature individuelle, c'est le complément, le déploiement de la spontanéité de chacun. La base de la doctrine était aristotélicienne. Nous avons précisément relevé plus haut l'influence d'Aristote sur le système d'Epicure. La volupté ne réside pas dans le passage d'un état pénible à un état agréable, mais dans cet état agréable lui-même. C'est dire, en d'autres termes, qu'il y a plaisir quand notre activité se déploie et qu'il y a douleur au contraire quand cette même activité est arrêtée ou contrariée. Le Stagirite avait soutenu cette thèse d'une manière peu différente en affirmant que le plaisir complète l'acte et l'achève, car il vient s'y ajouter comme à la jeunesse sa fleur (τελέιοι δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα) (1).

Les épicuriens, à notre avis, ont formulé plus énergiquement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors la loi de la conservation de l'être. De toutes nos affections, de tous nos instincts, le plus ancien, le plus persistant, le plus vif, c'est le désir de l'être (ὁ πόθος τοῦ εἶναι). Attachement à soi-même telle est la loi fondamentale de la nature. L'excellence, la perfection pour tout individu intelligent et libre,

(1) Aristote n'écrit-il pas du bonheur : « τὴν εὐδαιμονίαν τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν ». *Eth. Nic.*, I, XII, 8. *Adde :* Ollé-Laprune, p. 123 « Vivre bien est bon en soi, absolument parlant, ἁπλῶς, mais c'est aussi chose bonne pour qui se sent vivre ainsi, et le bien de chacun, τὸ ἀγαθὸν ἑκάστῳ, s'accorde, se confond avec le bien en soi, τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν. C'est l'achèvement ou la perfection de la nature, et c'est cela même que souvent on appelle la nature. Le bien, la fin, la perfection, la nature vraie, c'est tout un. Et le plaisir naît de cela... L'activité est parfaite, ayant atteint son développement complet ; elle y est comme plus parfaite, le plaisir s'y ajoutant. C'est que le plaisir, c'est la conscience de soi et la jouissance de soi. Comment l'activité qui se connaît ne vaudrait-elle pas mieux que celle qui ne se connaît pas ? et comment serait-elle activité, activité vive et éveillée, si elle ne se connaissait pas ? Aussi Aristote dit-il que plaisir et acte sont étroitement liés ensemble et ne peuvent se séparer (συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι) : sans acte point de plaisir, et tout acte est achevé par le plaisir. L'union est telle qu'on peut se demander si c'est le plaisir qui fait aimer la vie, ou la vie le plaisir ». *Eth. Nic.*, X, 4, 11.

c'est l'accroissement de ses pouvoirs, c'est-à-dire de ce qui fait sa personnalité, accroissement d'intelligence, de bonté, de courage, de liberté ; en définitive et encore une fois accroissement de l'être (1). L'être tend à persévérer dans son moi, dans son indépendance. La règle qui le dirige, germe de ses progrès et de son devenir ultérieur, a sa base et son fondement en lui-même : il ne faut pas chercher au-delà. On dit fréquemment que la grande innovation de leur philosophie consiste à substituer l'idée du hasard au concept de la nécessité, et dès lors on semble prendre cette expression de hasard dans le sens de liberté. Mais ce n'est là encore, à ses yeux, qu'un de ces noms dont nous nous payons pour couvrir notre ignorance des véritables causes : ce n'est là qu'une chose essentiellement subjective, comme on l'a dit déjà plus haut à propos d'une autre philosophie. Le fondateur de la morale utilitaire a précisément eu le mérite de séparer nettement le domaine du hasard (ἁ μὲν ἀπὸ τύχης) de celui de la liberté (ἁ δὲ παρ' ἡμᾶς) (2). Nous nous retrouvons dès lors en plein stoïcisme : un personnage du *de Finibus* est conduit à reconnaître la parfaite analogie de certaines propositions épicuriennes avec celles du Portique et Cicéron, si mal intentionné pour Epicure, ne peut comprendre de la bouche de son disciple Métrodore cette parole tout à fait digne

(1) C'est déjà la formule de Spinoza : la perfection c'est l'être ; le bien et le mal n'en sont que l'accroissement ou la diminution. C'est aussi la pensée qu'a reprise Leibnitz, bien qu'au terme d'accroissement il préfère celui d'élévation (*Erhöhung des Wesens*) et qu'à l'idée de force il ajoute l'idée de l'harmonie. — « L'homme naissant pour vivre, la vie est sa fin. Par conséquent ses actes peuvent être jugés bons ou mauvais selon qu'ils tendent à la conservation et à l'accroissement de la vie, ou, au contraire, à la diminution et à la destruction de la vie dans l'humanité. La vie dans l'humanité sera donc le critérium du bien et du mal ». Courcelle-Seneuil, *De l'utilité considérée comme principe de la morale*, *Journ. des écon.*, sept. 1864, cité par Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, p. 258, note.

(2) Guyau, p. 95, note 1, montre par des textes de Stobée qu'Epicure ne confondait pas la liberté de choix (προαίρεσις) qui est le bien propre de l'homme, avec le hasard (τύχη) qui n'existe qu'au dehors de nous « Ἐπίκουρος (προσδιαρθροῖ ταῖς αἰτίαις τὴν) κατ' ἀνάγκην, κατὰ προαίρεσιν, κατὰ τύχην » (*Ecl. phys.*, édit. Heeren, I, 206) Sext. Emp., « τὰ μὲν τῶν γινομένων κατ' ἀνάγκην γίνεται, τὰ δὲ κατὰ τύχην, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν ».

de Zénon : « Fortune, tu as beau faire. Je suis inaccessible à toutes tes attaques. J'ai fermé, j'ai fortifié toutes les avenues par où tu pouvais venir jusqu'à moi » (1). Ce n'est pas assez de dire que le sage s'arrachera à la nécessité immuable, il se soustraira, si l'on peut ainsi s'exprimer, au hasard changeant et variable pour ne compter que sur sa volonté propre et libre (τὰ ἐφ' ἡμῖν). Notre volonté, c'est nous-même, et notre volonté n'a pas de maître, ἀδέσποτον ; nous sommes maîtres de nous-même, c'est-à-dire de nos représentations, de nos opinions, de nos décisions ; c'est de nous qu'il dépend d'appeler à la conscience, c'est-à-dire à la vie, à la puissance, telles ou telles de nos représentations, qui à leur tour détermineront nos actes (2). L'homme, pour être heureux, ne fondera son espoir que sur la libre détermination de sa volonté éclairée par la raison et réglée suivant ses préceptes. Une fois en possession de la sagesse, il ne saurait la perdre : Epicure dit qu'il est le seul à jouir de ce privilège, qui fait de lui un dieu parmi les hommes, θεὸς ἐν θνητοῖς (3). Il est curieux de voir comment deux théories si différentes se rencontrent en définitive sur des points essentiels. Veut-on savoir pourquoi Epicure rejette avec tant de résolution la nécessité et le hasard pour s'attacher exclusivement à la liberté ? C'est que les deux conceptions dont il s'agit détruisent l'idée de responsabilité qui nous fait encourir le blâme ou l'éloge. On trouvera peut-être surprenant qu'un pareil système ait ainsi pris la défense de la responsabilité et de la valeur propre et personnelle des individus indépendante de toute considération de peines ou de récompenses extérieures. Notre réponse est toujours la même. Il ne faut pas oublier l'idée mère de ce système qui est celle de l'utilité. Dans l'indépendance, dans la liberté, Epicure trouvait, comme l'a si bien démontré Guyau, le premier et le dernier des plaisirs : qu'y a-t-il de plus élevé et de supérieur au reste du monde que cette raison saine (νήφων λόγος) capable d'approfondir les causes qui, dans chaque circonstance, doivent déter-

(1) *Tusculanes*, V, IX, « Occupavi te, Fortuna, atque cepi ; omnesque aditus tuos interclusi, ut ad me aspirare non posses ».

(2) Chaignet, *Psychologie des Grecs*, II, 411.

(3) *Lettre à Menécée, in fine*.

miner notre choix et notre aversion, capable aussi d'écarter les vaines opinions, sources des plus grandes agitations de l'âme. La vertu de prudence et de justice reste, en dernière analyse, le principe de tous ces avantages, le plus grand de tous les biens (τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἡ φρόνησις). Epicure ne cesse de la proclamer supérieure à la philosophie purement théorique et d'en faire dériver toutes les autres vertus qui nous apprennent qu'il n'y a point de bonheur sans prudence, point d'honnêteté ni de justice sans bonheur (1). La connaissance raisonnée de la vraie utilité (λογισμός τοῦ συμφέροντος), voilà pour Epicure le commencement de la sagesse et la règle de nos actions (εὖ πράττειν).

Ici se présentent les difficultés inhérentes à un système de ce genre. Toute morale utilitaire est, par définition même, celle de l'égoïsme ou de l'intérêt bien entendu : l'idéal à atteindre est, suivant l'expression d'un disciple du penseur grec, Bentham, la maximisation du bien être et le maître aurait pu dire bien avant La Rochefoucauld, que les vertus viennent se perdre dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer. Or, se demandait Epictète (2), comment Epicure, qui a commencé de placer le bien dans notre seule enveloppe, nous démontrera-t-il ensuite que nous sommes cependant faits pour la vie de société ? comment trouvera-t-il qu'il y a, entre le bonheur de l'individu et celui de l'espèce, une

(1) Cf. Cicéron, *de Finibus*, I, 18 — Clamat Epicurus... non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste, justeque vivatur ; nec sapienter, honeste, juste, nisi jucunde. Neque enim civitas in seditione, beata esse potest, nec in discordia dominorum domus : quominus animus a se ipse dissidens, secumque discordans, gustare partem ullam liquidæ voluptatis et liberæ potest.

(2) I, 23 (Contre Epicure) attaque à de fréquentes reprises cette doctrine (cf. tout le passage I, 23, III, 7) ; dans II, 22, notamment il dit ceci : « Tout être doué de la vie n'a rien qui lui soit plus cher que son intérêt propre. Aussi, qu'une chose quelconque lui semble y faire obstacle, fut-ce son frère, son père, son enfant, l'être qu'il aime, ou celui dont il est aimé, le voilà qui le hait, le repousse et le maudit... De là suit que notre sainteté, notre honnêteté, notre patrie, nos parents, nos amis, sont sauvés, si nous identifions notre intérêt avec eux ; mais que, si nous mettons d'un côté notre intérêt, et de l'autre nos amis, notre patrie, nos parents, avec nos devoirs eux-mêmes, c'en est fait d'eux, notre intérêt emportant la balance ».

relation nécessaire, celle de la cause à l'effet, de la partie au tout ? Il ne suffit pas de dire que la droite raison invite à la justice, à l'équité et à la bonne foi. Il s'agit maintenant d'établir l'identification de l'intérêt de la société avec le véritable intérêt de l'individu, du commandement social avec le devoir entendu comme une prescription de la raison autonome. Nous en arrivons dès lors à examiner d'une manière plus précise la notion du droit et de la justice naturelle dans la philosophie d'Epicure. Cette recherche, à défaut même de textes suffisants, nous serait facilitée par l'étude des nombreux penseurs du XVIII[e] siècle qui se sont inspirés de son œuvre.

Si la paix — et par là nous savons qu'on entend le détachement absolu de toutes les choses extérieures — si la paix est le suprême désirable, le sage peut être représenté comme une sorte de force qui se prend elle-même et à elle seule pour fin et qui revient toujours à son centre, le moi. Etranger à tout ce qui l'entoure, il vit pour lui, à l'écart avec sa liberté. Pour parler comme Thomas Hobbes, interprète fidèle de la pensée d'Epicure, on aurait beau placer à côté de lui un ou plusieurs de ses semblables, cela ne suffirait pas à produire chez cet homme le moindre changement dans la direction qu'il poursuit. Il ne recherche que ce qui lui est agréable et évite tout ce qui lui est pénible, aussi nécessairement qu'une pierre abandonnée à elle-même tombe suivant la verticale. Cette tendance est rationnelle en même temps que nécessaire, car la raison et la nécessité ne font qu'un. Et puisqu'elle est rationnelle, elle est encore légitime, car tout ce qui est conforme à la raison est aussi légitime que juste. D'autre part, chaque individu se reconnaissant seul juge de ce qui lui convient ou non et des moyens à employer pour réaliser ce qu'il désire, il en résulte que tout homme a le droit naturel absolu de faire, en vue de son avantage personnel tout ce qui lui plait dans les limites de ce pouvoir. En l'état de nature l'utilité sert de mesure au droit. Chacun a droit sur tout et de tout faire. Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme n'aime pas en principe son semblable en tant qu'homme et qu'il ne porte pas en naissant cette marque distinctive qui fait de lui le ζῶον πολιτικόν d'après Aristote. Ne recherchant que son avantage, il se heurte à

d'autres compétitions voisines : « *homo homini lupus* ». Et c'est bien là la pensée d'Epicure. La société n'est pas naturelle : il n'y a de naturel à l'origine qu'un état perpétuel de guerre et de brigandage, *bellum omnium contra omnes,* la lutte sans merci des égoïsmes, des intérêts et des plaisirs, c'est le règne de « chacun pour soi ». C'est la loi de la concurrence vitale dans toute son horreur qui règne sur l'humanité naissante aussi bien que sur le reste des animaux. L'extermination pour la nourriture, l'extermination des congénères plus faibles ou moins favorisés, la nature livrée à elle-même ne connait pas d'autre loi. Sous l'impulsion des seules lois du développement, tout être tend à prendre et à conserver sa place au soleil et comme il n'y en a pas pour tout le monde, chacun tend à étouffer et à détruire ses concurrents. Ici les souvenirs de l'antiquité classique ne manquent pas. On connaît la description de l'existence des premiers hommes que Lucrèce opposera à l'âge d'or des poètes théologiens. « A cette époque, les hommes étaient incapables de s'occuper du bien commun ; ils ne connaissaient ni lois, ni règles morales dans leurs rapports les uns avec les autres. Chacun s'emparait du premier butin que lui offrait le hasard, et, par la spontanéité de sa nature, savait vivre et se conserver pour soi » (1). La loi de nature est celle dont parlait Calliclès, la loi du plus fort. Les débuts de l'humanité ne furent donc que misères et conflits incessants. Mais avec le temps, lorsque la raison eût dégagé les premières connaissances, l'expérience et la nécessité vinrent en aide à la nature en perfectionnant ses données et en y ajoutant de nouvelles recherches (2). Aux chefs imposés par la

---

(1) *De naturâ rerum,* V, 955 sqq.

(2) Epicure, *Lettre à Hérodote.* Lucrèce, *eod. loco,* 1451. Guyau, p. 151 et suiv., a eu le mérite de remarquer l'un des premiers que l'on n'a pas assez relevé cette notion d'un perfectionnement général et même moral de l'humanité chez Epicure et Lucrèce dont le V• livre offre la plus grande analogie avec l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. Chaignet, *Psych. des Grecs,* II, 127-128, ajoute peut-être plus exactement que ce progrès dû au besoin, c'est-à-dire à l'utilité sentie, à l'expérience et à la raison, ne doit pas être confondu avec l'idée de la perfectibilité, l'idée d'un progrès indéfini. Lucrèce enregistre les progrès accomplis ; il fait une histoire du mouvement de la civilisation, du développement successif des institutions

force succédèrent les chefs élus par la raison. Par tâtonnements et par approximations successives *(pedetentim progredientes)* en conquérant un à un leurs titres d'honneur, les hommes comprirent que la poursuite aveugle de leurs intérêts respectifs entraînait trop de désavantages : chacun ne peut jouir à la fois du même objet convoité ni se le diviser, et celui qui l'a conquis n'est jamais assuré de conserver ce qu'il a ou d'en jouir avec sécurité(1). « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant », tels sont les termes du problème qu'Epicure avait posé bien avant Rousseau (2). A la lòi naturelle,

sociales, des idées morales, des industries et des arts. Mais il ne dit jamais que ce progrès doive se continuer : tout au contraire, il croit que de son temps la civilisation est parvenue au faîte de la perfection « *ad summum venere cacumen* ». C'est même une donnée de son système qu'alors elle ne peut que décroître (*ibid.*, 1455, II, 1131). « Les progrès une fois accomplis, les stades de développement parcourus plus ou moins rapidement, dans des périodes différentes et avec des durées diverses, la nature prend une direction contraire et retourne à l'anéantissement par une série insensible, mais continue de décadence croissante, *omnia paullatim tabescere* ». En général les anciens ne comprenaient pas autrement la marche de la civilisation. Les sociétés naissent, croissent et meurent comme les hommes ; elles vivent, se dépensent et s'épuisent dans ce cycle dont les phases diverses sont comme pour chaque être l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse. C'est un thème familier aux poètes romains que le récit de l'*ascension* glorieuse de l'humanité d'abord sauvage à la vie civilisée et de l'inévitable *décadence*, qui fait sortir des générations pires que leurs ancêtres une génération plus vicieuse encore.

(1) De même dans le système de Hobbes l'égalité primordiale et le droit naturel de chacun sur tous coopèrent à la même œuvre de dissolution que le mutuel désir de nuire. « Au lieu que de telles causes aplanissent les voies aux conventions sociales, elles sont les forces délétères que seule réussira à neutraliser ou à détruire l'institution de l'Etat. (G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, p. 156-157).

(2) Un partisan moins connu de la doctrine du contrat social qui rappelle même singulièrement le philosophe grec est Marsile de Padoue, auteur du *Defensor pacis* (1346). Nous extrayons de ce livre quelques lignes intéressantes : « Convenerunt enim homines ad civilem communionem propter commodum et vitæ sufficientiam consequandam et opposita declinandum. — Quia... nemo sibi scienter nocet aut vult injustum, ideoque volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti ».

base d'une morale égoïste impuissante à réfréner les instincts de l'individu, se substituera un pacte ou contrat tacite né de raisons utilitaires et aussi de la pitié : du coup la société est fondée, assurant à tous les garanties d'une justice invariable, la possession et le libre exercice de ses droits primordiaux, moyennant le respect des droits d'autrui. Chacun se donnant à tous ne se donne en réalité à personne et gagne l'équivalent de ce qu'il perd en acquérant plus de force pour conserver ce qu'il avait déjà. Le premier principe constaté par l'histoire des âges les plus lointains, comme l'a bien montré Bagehot, c'est que les hommes n'ont pu faire de progrès que dans les groupes coopératifs. La coopération établie par les plus forts liens, l'union sentie de corps et d'esprit, une discipline obéie, leur ont assuré, avec la victoire sur les groupes voisins, la jouissance du fruit de leur travail (1). C'est alors, continuait Lucrèce, que ceux dont les habitations se touchaient commencèrent à former entre eux des liaisons, convinrent de s'abstenir de l'injustice et de la violence, de protéger réciproquement les femmes et les enfants. signifiant dès lors même par leurs gestes et leurs sons inarticulés que la pitié est une justice due à la faiblesse.

Tunc et amicitiam cœperunt jungere, habentes
Finitima inter se, nec lædere, nec violare.

Mais l'admirable tableau de Lucrèce ne doit pas nous faire oublier le modèle du poète latin : Epicure avait, en effet, résumé tout ce que nous venons de dire dans cette formule si pleine et qu'il est temps de citer à son tour. « Le droit naturel n'est autre chose qu'un pacte d'utilité (σύμβολον τοῦ συμφέροντος), dont l'objet est que nous ne nous lésions point réciproquement et que nous ne soyons pas lésés » (2). La justice a pour principe l'utilité et repose sur la convention de ne point se nuire mutuellement. Voilà donc l'idée d'un

(1) W. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité.*

(2) Cette importante définition se trouve dans les Κύριαι δόξαι ou principes fondamentaux de la doctrine d'Epicure (XXXI) Τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι (*Justum naturæ est utilitatis pactum, ut neque invicem lædamus nos ac lædamur*) rapportée par Diogène Laërce, X, 150 (V. Cicéron, *de Finibus*, I, 19)

contrat initial nettement affirmée dans l'antiquité. Jusqu'ici, à vrai dire, nous l'avions pressentie, quoique péniblement dégagée de la philosophie des Protagoras, des Socrate, des Démocrite et de tant d'autres théoriciens du droit naturel qui virent dans le droit le résultat d'une convention conclue une fois pour toutes entre les hommes. Croyaient-ils réellement les uns et les autres à un état de nature par lequel l'humanité aurait effectivement passé avant de se transformer en une obligation sociale? C'est peu probable, et il ne nous importe guère. Partant de certaines données psychologiques et éthiques, ils se sont dit : Tout a du se passer, tout se présente à nous comme si historiquement les hommes avaient renoncé à leur vie vagabonde et sauvage, pour se placer sous l'égide d'une société et la tutelle de ses lois protectrices des droits individuels. C'est la manière d'exposer de Hobbes et de Rousseau, qui ont emprunté l'idée directrice de leur système à Epicure. Nous n'avons pas l'intention d'instituer ici des comparaisons entre les auteurs anciens et modernes, mais puisque nous avons plusieurs fois déjà cité Hobbes, il convient de signaler maintenant les différences qui le séparent de son prédécesseur. On comprendra mieux par là la portée du σύμβολον τοῦ συμφέροντος du penseur grec.

Cet état d'anarchie et de guerre, que Hobbes appelait d'une manière plus précise la liberté, prend fin par un contrat d'assurances en vertu duquel les parties à la convention s'en remettent du soin de les protéger et de les diriger à une volonté unique. Le philosophe anglais personnifie ce pouvoir dans un corps tout puissant,

---

Cf. la restitution de Usener (*Epicurea*, p. 319, note 7) à propos d'un texte d'Epictète, *Dissert.*, I, 23, 1, Credo ipsum Epicurum dixisse : ἡ χρεία ὥσπερ μήτηρ ἐστὶ τοῦ δικαίου — Horace, *Sat.*, I, 3; 98 — *Atque ipsa utilitas justi propè mater et æqui.* Nous avions réservé quelques textes de Démocrite pour les rapprocher plus utilement de la doctrine épicurienne, tels, *fr. moral.*, 196, Οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεται (*leges non prohiberent singulos pro arbitrio suo vivere, nisi alter ad injuriam alteri inferendam esset proclivis. Eterim invidia seditionis parit initium*), *ibid.*, 25 « Καλὸν ἐπὶ παντὶ τὸ ἴσον, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει » — 109 « Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν (*Bonum est non solum ab injuria sed etiam a voluntate lædendi abstinere*) ».

oligarchie, monarchie ou assemblée démocratique : à vrai dire, les différentes formes de gouvernement lui importent peu, mais ses préférences certaines vont pour l'autorité la plus despotique. Cet état, c'est l'empire. Il y a, principalement, un pacte d'obéissance : toutes les volontés se confondent et s'unifient dans une seule. Autrefois, d'après le droit naturel inhérent à l'état de guerre, il était permis au premier venu de mettre la main sur les choses qui lui manquaient : c'était pour ainsi dire de sa part une revendication légitime et licite. Mais actuellement la loi naturelle, antérieure à la loi écrite, nous faisant un commandement de chercher la paix rendue nécessaire par des conflits perpétuels et stériles, il faudra bien pour l'obtenir entrer dans la voie des concessions : que chacun renonce au droit général auquel il avait pu prétendre jusqu'alors, voilà la maxime fondamentale de ce nouvel état. Chacun finira par comprendre que la force brutale reste inutile si elle n'est dirigée et que pour mieux atteindre son but il lui faut « ruser » avec ses semblables comme avec toutes choses. Parmi ces ruses les plus savantes — nous devrions dire les meilleures — se trouvent être les contrats, parce qu'il n'y a rien de tel qu'un contrat pour s'assurer sans péril et sans peine un maximum de résultats utiles. Or, nous venons de le dire, il est un contrat qui dépasse tous les autres en étendue comme en efficacité, c'est celui par lequel l'individu a institué l'Etat. Dans ce second stade de la vie de l'humanité, chaque associé aliénera donc ses droits en totalité au profit d'un corps ou d'« *une personne,* de qui la volonté, en vertu des pactes de divers hommes, doit être tenue pour leur volonté à tous, en sorte qu'elle puisse user de leurs forces et de leurs ressources pour la paix et la défense commune »(1). Cet état

---

(1) *De Cive*, c. V, § 9. A la devise : *homo homini lupus* de l'état de guerre se substituera cette autre : *homo homini deus*. L'homme a trouvé son maître et quelque terrible que soit la puissance conférée à ce maître on l'adorera comme un dieu parce qu'il est le représentant de l'ordre et qu'il pourra conformer les volontés de chacun à l'unité et à la paix, V, 8. On sait que cet être quelque peu fantasmagorique a nom Léviathan. — Hobbes, *Léviathan*, chap. 17, *(De civitate sive republica)* donne la teneur du contrat : « Est in personam unam vero omnium unio ; quod fit per pactum uniuscujusque cum unoquoque ;

de fer que Hobbes appelle encore l'*union* ne se caractérise pas seulement par le transfert des droits particuliers dans l'Etat : une fois installé, le pouvoir déterminera souverainement ce qui est bien et mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, toutes choses qui constitueront l'ensemble des lois civiles. Les lois civiles, ce sont pour tout sujet les règles que l'Etat lui a, par paroles, par écrit ou par tout autre signe suffisant de sa volonté, prescrit d'appliquer à la distinction du légitime et de l'illégitime. A partir de ce moment, faut-il le dire en passant, chaque individu ne possédera et ne tiendra que de la volonté du souverain tous les objets dont il a la jouissance (1). Tant que l'Etat n'était pas investi de ce droit de contrainte sur les individus, personne ne se croyait soumis à une obligation quelconque. Tout au plus reconnaissait-on les premiers appels d'une raison rudimentaire qui tenait surtout de l'instinct : l'on se sentait ainsi intérieurement invité à suivre les préceptes de la morale naturelle. Hobbes admet, par exemple, que le droit naturel de la première période comprend la justice, l'équité, la modestie, le pardon, tout autant de préceptes basés en somme sur le principe qu'il faut faire aux autres ce que l'on voudrait qu'on vous fît (2).

---

tanquam si unicuique unusquisque diceret : « *Ego huic homini (vel huic cœtui) auctoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam auctoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas* ». Comp. Spinoza, *Tractatus theol. polit.*, c. 16, c. 5, § 6, c. 6, § 26, c. 11, § 1-4. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, p. 86-87 (voir dans cet ouvrage célèbre les pages 76 et sqq. sur les origines de la doctrine du contrat social).

(1) La propriété a pris naissance avec les états. Appartient à chacun ce qu'il peut retenir au nom des lois et par la puissance de l'Etat (*de Cive*, ch. VI, § 15).

(2) Dans ce sens Locke dans son *Civil governement*, c. III, art. 1, note, dira que l'état de nature n'est point l'état de licence, que la liberté a ses limites fixées par la saine raison que le Créateur a donnée à tous les hommes et dont chacun porte les lois tracées dans son cœur du doigt même de la divinité. Un autre théoricien du contrat social, Hooker estime que les lois naturelles obligent l'homme même en tant qu'homme, c'est-à-dire sans qu'il existe entre lui et ses semblables aucune relation conventionnelle ou aucun pacte de faire ou de ne pas faire, mais devant l'impossibilité où il se trouve de se procurer lui-même ce qui est nécessaire à la vie, l'individu est naturellement porté pour

C'est une sorte de type abstrait auquel doit se conformer la loi humaine. Les hommes primitifs étaient appelés, semble-t-il, à vivre sous l'empire de ce droit ; en fait l'orgueil, l'ambition, le désir, la passion eurent bientôt réussi à annihiler ces règles de morale. Ils n'étaient pour ainsi dire liés qu'individuellement, non en bloc (1). Les préceptes dont on vient de parler devaient, s'ils avaient été suivis, leur permettre de vivre en bonne intelligence les uns avec les autres, mais ils ne l'étaient pas et même, s'ils l'avaient été, ils ne leur auraient pas fourni un système de gouvernement civil, parce qu'ils n'impliquaient pas l'établissement d'une magistrature, c'est-à-dire le mandat conféré à certains individus de détérminer les droits de chacun et d'être juges des devoirs et de la conduite des autres hommes ; ils laissaient ce rôle aux consciences individuelles. Or la voix de la conscience reste nécessairement dénuée de toute sanction, ses arrêts sont inexécutoires. Il n'y a pas encore de corps de règles à l'observation desquelles il soit permis d'astreindre l'homme par une coercition extérieure et physique. La morale n'existe qu'en puissance et d'une manière abstraite. Si je suis seul à la pratiquer, je jouerai le rôle de dupe, je puis donc me refuser à l'observer, lorsqu'il n'y a point de pouvoir pour faire respecter le pacte social (2). Mais du jour où le contrat est signé, tout individu, loin de devenir l'ennemi de l'Etat en tant que l'Etat fait obstacle à son injustice personnelle, en devient, au contraire, l'allié en tant que l'Etat fait obstacle à l'injustice d'autrui, car à l'injustice de chaque sujet le pouvoir souverain peut opposer la force que lui donnent l'assen-

---

suppléer à ces imperfections inhérentes à la vie solitaire de rechercher un rapprochement, un lien quelconque avec les autres. Telle est la cause de l'union des hommes dans les sociétés politiques. *Laws of ecclesiastical Polity*, I, n° 10.

(1) La loi de nature oblige partout et toujours dans le for extérieur (*de Cive*, III, 27). Hobbes ajoute en note : En l'état de nature juste et injustice doivent être mesurés non aux actions, mais au dessein et à la conscience des agents. Ce qui est fait nécessairement et par amour de la paix en vue de se préserver est bien fait. Hors cela tout dommage envers l'homme constitue une violation de la loi naturelle et une injure contre Dieu.

(2) Paul Janet, *Un métaphysicien du pouvoir absolu*, in *Revue politique et littéraire*, août 1871, p. 148 sqq.

timent et le concours de tous les autres. La conclusion du pacte social qui rend chacun des membres de l'association sacré pour tous les autres consacrera-t elle une transformation radicale de la morale ? Sur ce point Hobbes, répète à plusieurs reprises que le corps de lois civiles dont nous parlions plus haut ne sera qu'une reconnaissance officielle de la loi naturelle. Les vertus ou les *qualités*, pour employer la terminologie du *de Cive* que recommandait la droite raison dans l'état de nature, deviennent seulement des lois actuelles, ce qu'elles n'étaient pas auparavant ; elles sont donc aussi des lois civiles, dit Hobbes, puisque le pouvoir souverain oblige d'y obéir. Les prescriptions de la raison, en d'autres termes, vont enfin recevoir maintenant dans la cité une valeur vraiment *impérative* (1). La loi naturelle ne peut être en contradiction avec la loi

(1) Dans une fort belle page de son livre sur les *Lois scientifiques du développement des nations*, Bagehot cherche à se faire une idée exacte de la condition de l'homme primitif. Aujourd'hui, dit-il en substance sans en avoir conscience, nous supposons autour de nous l'existence d'une grande machine sociale fort compliquée qui travaille pour nous, et qui non seulement fournit à nos besoins, mais encore décide et nous avertit du moment où ces besoins doivent revenir. Personne ne peut se représenter actuellement sans difficulté la vie qu'on menait avant qu'il y eût des pendules. « Il faut un vigoureux effort d'imagination pour se figurer une époque où c'était une difficulté sérieuse de connaître l'heure, de savoir où en était la journée ». La difficulté est bien plus grande encore, si on veut se représenter les esprits mobiles et inquiets d'hommes qui ne connaissaient pas la nature, ce grand régulateur de la civilisation matérielle, et qui ne possédaient point ce régulateur, cette horloge de la civilisation morale, qu'on appelle un gouvernement. Jamais ils ne savaient à quoi ils devaient s'attendre : cette prévision sûre et constante d'une foule de faits variés, cette habitude puissante qui fait de nos esprits ce qu'ils sont, était tout à fait étrangère aux leurs. De plus, je ne puis me figurer la conception de la morale qui existait alors, et qui devait être bien vague. *Si nous mettons de côté tous les éléments provenant de la loi et du gouvernement, dont les notions générales répandues parmi nous sont pénétrées*, je ne vois guère ce qui restera. Ce reste était sans doute vaguement, d'une manière ou de l'autre, intelligible pour l'homme antéhistorique ; mais il était assurément bien incertain, flottant, et peu propre à fournir un appui solide. Dans les cas les plus favorables, il ressemblait beaucoup à ce vague sentiment de la beauté qui existe maintenant dans les esprits sensibles et délicats, mais non cultivés ; c'était une voix encore faible et bégayante ; c'était je ne sais quoi

civile, la première est comme une partie de la seconde (1). Rien de mieux si l'auteur du *Léviathan* s'en était tenu à cette idée qui n'est que le développement de celle d'Epicure, à savoir que la loi n'a été mise au monde que pour limiter la liberté naturelle des particuliers de telle manière qu'ils ne puissent pas se léser, mais s'assistent les uns et les autres en s'unissant contre l'ennemi commun. Mais Epicure eut-il admis que la réalisation de cet idéal fût laissé entre les mains d'un pouvoir arbitraire et sans appel, aussi puissant au spirituel qu'au temporel, et capable de faire bon marché de toutes les règles qu'il était désirable de voir transformées en lois positives (2). Cet unique instrument de

---

d'inconnu qui modifiait tout le reste, était supérieur à tout le reste, et d'une forme si indistincte pourtant, que lorsque vous la regardiez, elle s'évanouissait : ou bien, si vous n'y voyez là qu'une fiction trop délicate de l'imagination d'un âge plus cultivé, la moralité devait du moins se trouver alors dans les accès désordonnés d'une « justice sauvage », moitié châtiments, moitié violences. Mais quelle qu'en fût la nature, comme elle n'était fixée par aucune loi permanente, c'était quelque chose d'intermittent, d'indécis que nous avons peine à nous imaginer. Ainsi, de nos jours, impuissants que nous sommes à chasser de nos esprits la notion de la loi, nous ne pouvons nous représenter l'esprit d'un homme qui n'aurait jamais eu cette notion, et qui serait, malgré tous ses efforts, impuissant à la concevoir.

(1) *Léviathan*, partie II, c. XXVI, p. 4.

(2) Epicure rappelle peut-être moins Hobbes que Spinoza. Le droit pour Spinoza n'est par définition même qu'un autre nom de la force : c'est pour ainsi dire l'expansion que chacun a su conquérir à lui-même. Dans l'état naturel chaque individu a autant de droit qu'il a de puissance.— *Traité théologico-politique*, ch. XVI : « Les poissons sont déterminés par la nature à nager, et les grands sont déterminés à manger les petits. C'est pourquoi l'eau *appartient* aux poissons et les grands mangent les petits de *droit naturel*. Il suit de là que chaque être a un droit souverain sur tout ce qu'il peut... Et nous n'admettons aucune différence entre les grands et les petits ». Mais voilà les hommes réunis en société, leurs activités viennent à se heurter par le fait de cette rencontre. Il faut en sortir. Pour obtenir le plus précieux des biens, la sécurité, ils résigneront leurs droits entre les mains du pouvoir social ou de l'Etat qui leur accordera en retour la justice et la propriété. Cependant la solution de Hobbes est directement opposée à son idéal, les droits, c'est-à-dire les forces des individus étant détruits au profit du pouvoir d'un seul qui triomphe sur leurs débris. Il convient plutôt que chacun garde son pouvoir et que tous s'entendent par une sorte de pacte pour garder dans leurs activités une

la paix universelle, comme le dit très bien Guyau eût été difficilement accepté d'Epicure, l'ennemi de toute force irrésistible, de tout *fatum*. Hobbes, en définitive, n'admet pas de moyen terme : la liberté, l'égalité naturelle, source de troubles et de menaces perpétuelles, doivent être brisées dans l'unité. Le penseur anglais semble croire comme Platon, au *Politique* (1), que les hommes ne deviennent pas meilleurs pour s'être unis quand ils n'ont d'autre règle que leur caprice, car ils ne font pour cela, la plupart du temps, que poursuivre leurs propres intérêts avec plus de force et d'insolence. Il est dès lors dangereux de confier la chose publique au bon vouloir d'un groupe ou de l'assemblée des citoyens (2). En

---

certaine mesure qui les empêche de se heurter et de s'entraver et pour assurer quelque possibilité d'ordre et de développement ; cet état, c'est la république. Nous empruntons ces dernières lignes à un travail de M. l'abbé Noël, *Le déterminisme*, in *Acad. royale de Belgique*, t. III, fasc. I, *Mémoires*, 1905, p. 171. V. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1889/1, p. 28.

(1) *Politique*, 292, *e*.

(2) Rudolfo Mondolfo, *La morale de Hobbes*, (Verona-Padova, 1903), estime que la conception que Hobbes s'est faite du bien n'a pas été fixe, mais qu'elle s'est notablement transformée. Par la psychologie individuelle le bien est déterminé comme étant la progression indéfinie des désirs. Mais on passe de l'état de nature à l'état de société le jour où les hommes renoncent à cette forme du bien pour lui substituer simplement le désir de conserver la vie. Ce n'est pas encore assez. Cette définition du bien disparaît à son tour devant des considération politiques : le souverain dispose de la vie et des biens de ses sujets, le bien est la volonté du souverain. Il y a donc contradiction selon M. Mondolfo entre la conception psychologique et la conception politique du bien. Mais l'auteur ne nous explique pas s'il s'agit d'une contradiction logique ou bien de deux stades différents dans la pensée de Hobbes. Il se refuse de voir dans la morale de Hobbes une morale *rationaliste* ; la raison est pratiquement inefficace ; pour mettre obstacle aux désirs, il faut une entrave telle que la pénalité (*Revue de métaphys. et de morale*, 1904). Cela ne revient-il pas à dire avec les kantiens que le *droit* et la *faculté de contraindre* sont deux choses identiques. Faut-il rappeler sur cette conception, Ihering, *Zweck im Recht*, 2e édit. 1er vol., 1883, p. 253. « Sans la force le droit est un vocable creux, sans existence réelle, car c'est justement la force qui donne un corps aux règles de droit et fait le droit ce qu'il est ou ce qu'il doit être ». *Adde: Geist der römischen Rechts*, tr. sur la 3e édit. de O. de Meulenaere, 1er vol., p. 108, 119. Félix Herzfelder, *Gewalt und Recht*, München, 1890, p. 147, dit dans le même sens que le droit ne devient vaillant que par la force publique.

somme, la renonciation prescrite par la loi naturelle n'a pas été acceptée de tout le monde. Une ou plusieurs personnes gardent intact leur droit primitif et restent dès lors dans l'état de nature qui ne comporte, par définition même, aucune limitation au droit de chacun à user de toutes choses pour son avantage personnel. Aussi, du jour où l'Etat est constitué, le souverain seul ayant gardé les droits primordiaux, les droits des sujets les uns à l'égard des autres et à l'égard de l'Etat, ne peuvent être que conventionnels, ceux que le souverain leur accorde naturellement pour son avantage à lui et non pour le leur. Par l'abdication de ses semblables le prince demeure le propriétaire exclusif de tout, le maître absolu auquel on doit obéir. Hobbes appliquait à son *Léviathan* ces mots de Job : « *Nulla potestas super terram quæ comparetur ei* »(1). Cette solution radicale était exactement la contre-partie de celle du philosophe grec. Le contrat d'utilité qui doit, selon Epicure, garantir les droits inaliénables de la personne, loin de réduire l'égalité naturelle, la transforme plutôt, si l'on peut dire, comme le voudra Rousseau en une égalité morale et légitime en ce sens que toutes les différences qui tiennent au génie disparaîtront et que les hommes deviendront égaux par convention et de droit (2). La pensée d'Epicure se rapprocherait plutôt de celle de Locke, qui ne veut pas que nous nous renoncions pour entrer dans la société et que nous soyons comme fondus en elle ainsi qu'une partie dans le tout : on ne traite avec l'Etat que pour mettre sous la tutelle des lois sa personne, sa liberté, ses biens, en un mot la jouissance de ses droits naturels. Le passage de l'état de nature à l'état social ne doit faire éprouver à l'individu aucun changement dans l'exercice de ses droits. Chaque associé doit emporter de l'entente à laquelle on s'est arrêté la ferme assurance que l'autorité commune chargée de prononcer entre les hommes, saura prêter main forte à la raison contre les passions. Epicure bornera le rôle de l'Etat à

(1) Et l'on sait qu'il ajoutait : « Rien de ce qu'un souverain peut faire à un sujet ne saurait être, sous aucun prétexte, appelé injustice... Tolérer qu'on professe la haine de la tyrannie, c'est tolérer la haine de la chose publique ».

(2) *Contrat social*, p. 46 de l'édition Dreyfus-Brisac (Alcan, 1896).

maintenir au dedans les lois protectrices de ses droits, à prévenir ou à réprimer les agressions et les injustices du dehors. Le pacte social se range avant tout dans la catégorie « *do ut des* », « *non lædo ut non lædas* », contrat synallagmatique, assurant aux parties le libre développement de leur activité particulière subordonnée à l'utilité générale. Le σύμβολον n'est profitable qu'à ceux qui l'ont conclu, et comme il est facile de le comprendre dans ce système, le contrat variera suivant les divers aspects sous lesquels se présente l'utilité commune. D'une manière générale, pensait Epicure, dès lors que certaines clauses sont universellement reconnues chez tous les hommes en raison de leur utilité, la justice sera la même dans toutes les sociétés. Mais comme les sophistes — et plus nettement qu'eux grâce à sa théorie — il comprenait que l'utilité variant d'un lieu à un autre et de circonstances en circonstances, la justice devait fatalement subir ses contre-coups. Du moment où une chose déclarée juste par la loi est généralement reconnue utile aux relations mutuelles des hommes, elle est réellement juste, qu'elle soit ou non regardée partout comme telle. Inversement, lorsqu'une chose établie par la loi n'est pas véritablement utile aux relations sociales, elle n'est pas juste (1).

(1) Κύριαι δόξαι, *loc. cit.* Diog. Laërce, X, 152. « Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων, τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται, ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό. Ἐάν τε νομοθετῆται τι, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει ». Il disait encore (*ibid.* 153). Si ce qui précédemment était juste en tant qu'utile perd ce caractère après avoir été pendant quelque temps jugé tel, il n'en est pas moins vrai que pendant ce temps là cela était juste, pour ceux du moins qui ne se laissent pas ébranler par de vains mots, mais veulent en toutes choses examiner et voir par eux-mêmes. Lorsque sans qu'il survienne une circonstance nouvelle, une chose qui avait été déclarée juste dans la pratique ne s'accorde pas avec les données de la raison, c'est une preuve que cette chose n'était pas juste. Ἔνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων, ἀνεφάνη μὴ ἁρμάττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ'αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια. Voilà une définition toute stoïcienne et qui ne diffère guère en la forme de celle de Chrysippe rapportée par le même Diog. Laërce. Et en effet le texte porte ce εἰς τὴν πρόληψιν — le mot πρόληψις

C'est dire encore, et en d'autres termes, que le droit varie en fonction des autres phénomènes sociaux, qu'il est relatif et instable. Si l'utilité sociale constitue la justice, elle ne trouve donc plus dans un principe distinct d'elle et supérieur à elle sa règle et sa mesure. Ce qui apparaît comme utile à un groupe donné est, par là même, déclaré juste, et j'ajouterai volontiers — on le comprendra mieux tout à l'heure — qu'une pareille doctrine devait en tirer ce corollaire que la plus grande somme de bonheur général est toujours dans le cas de réclamer le sacrifice du bonheur particulier. Le droit n'existe que par la volonté de l'individu et les contrats que l'utilité lui suggèrera l'idée de passer avec autrui. La justice n'a pas d'existence propre et indépendante, elle résulte des conventions et s'établit partout où il y a engagement réciproque de respecter les intérêts des autres. S'il n'y a pas de droit pour les animaux qui ne peuvent point former des conventions de ce genre ni s'engager à ne pas se nuire les uns les autres, il n'y en a pas davantage pour toutes les nations dont les membres n'ont pas voulu ou n'ont pu respecter les intérêts réciproques (1). Est-il besoin de remarquer que nous reconaissons là l'origine des définitions de la justice données par le jurisconsulte Ulpien : « *Justitia est constans ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Juris præcepta sunt hæc :*

---

implique une notion *a priori* de la justice distincte de la notion expérimentale de son utilité. Par où l'on voit, comme nous le dirons encore plus loin, qu'Epicure se rencontre en définitive dans sa conception du droit avec les métaphysiciens qu'il semblait devoir écarter. Hobbes qui arrive aux mêmes conclusions fera remarquer le premier que sa loi naturelle coïncide avec ce que les philosophes appellent la loi morale — accessible à toute intelligence, valable pour toute volonté. Nous citons encore : « De même, lorsque par suite de nouvelles circonstances, une chose qui avait été déclarée juste ne parait plus d'accord avec l'utilité, cette chose juste, en tant qu'elle était utile au commerce et aux relations sociales, cesse de l'être du moment où elle n'est plus utile ». On pourrait voir dans le système épicurien les précédents d'une théorie d'Helvétius, celle des crimes et des vertus de préjugés. Les crimes de préjugés sont des actions condamnées par l'opinion quoiqu'elles ne nuisent à personne et les vertus de préjugés sont celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public (V. *Traité de l'esprit*, t. Ier, chapitre XIV).

(1) Κύριαι δόξαι, XXXII, XXXIII, Laërce, *loc. cit.*

honeste vivere, alterum non lædere, jus suum cuique tribuere » (1). Ainsi la notion de la justice, d'après Epicure, n'est pour ainsi dire que le choc en retour de son éthique basée sur la thèse de l'avantage personnel. Nos émotions sympathiques, aurait-il écrit volontiers avant l'école anglaise contemporaine, ne sont la plupart du temps si intenses que parce qu'elles sont les interprètes de notre égoïsme. Aimer, disait Leibnitz, c'est être heureux de la félicité d'autrui; mais la félicité d'autrui n'est qu'un intermédiaire par lequel nous poursuivons encore, avec ou sans conscience, notre propre félicité. L'instinct individuel de conservation, en s'étendant d'un individu aux autres individus avec lesquels il est en rapport, suffit à former l'instinct social de la sympathie. Les droits ne sont que des moyens suggérés par la raison en vue de sauvegarder sa sécurité personnelle et pour ce faire ces moyens se traduisent par des traités ou des ententes. Le premier fondement du juste est que chacun défende de son mieux sa vie et ses membres (2). Le sentiment profond qu'Epicure s'est fait de cette tendance de l'être à persévérer dans son être lui a dicté l'idée du pacte naturel : « Aimez vos amis comme vous mêmes ». Traiter les autres selon la justice, c'est

(1) Ulpien, *fr.* 10, princip., Dig., *De justitia et jure*, I, 1 et *fr.* 10, princ., 1, *hoc. tit.* Carle a montré depuis longtemps le caractère épicurien de l'*alterum non lædere.* Qu'on remarque encore cette définition du *jus gentium* donnée par Marcien, *libr.* I, *Institutes* « *Jus autem gentium omni humano generi commune est* », c'est un côté tout à la fois stoïcien et épicurien. Mais ce qui suit est purement épicurien « *Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanæ quædam sibi constituerunt* ». Ailleurs le même Marcien, dont la pensée paraît plutôt imprégnée des idées stoïciennes, dira des ἀπόλιδες c'est-à-dire de ceux qui ont perdu le droit de cité « *ut ea quidem quæ juris civilis sunt, non habeant : quæ vero juris gentium sunt, habeant* » (*fr.* 17, p. 1, Dig., *De pœnis*, XLVIII, 19). Nous sortons ici de l'épicurisme. Il n'est que temps de citer la thèse d'Antonio Falchi, *Il pensiero giuridico di Epicuro*, Sassari, 1902 (V. le C. R. d'Alessandro Levi, in *Rivista di storia antica*, 1904, p. 166 sqq).

(2) J'en rapprocherai volontiers cette formule d'un de nos meilleurs épicuriens modernes : « Les lois ne sont que l'administration des instincts. Elles se trouvent soumises aux habitudes qu'elles prétendent soumettre; c'est ce qui les rend supportables à la communauté. On les appelait autrefois des coutumes. Le fonds en est extrêmement ancien » (Anatole France, *Pierre Nozière*, p. 158-159).

se donner le droit d'attendre d'eux une justice réciproque, et dans cet échange de bons procédés il faut encore voir la plus grande marque de l'utilité, puisque tout se ramène à une question de supputation de risques. Nè fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, avait déjà dit six cents ans avant le Christ le sage Pittacos de Mitylène (1). L'utilitariste Stuart Mill, qui qualifiait cette règle la règle d'or de Jésus, demandait précisément à l'association des idées de réunir dans l'esprit des enfants la notion de l'utilité particulière à celle de l'utilité générale par un lien tellement fort qu'ils ne concevraient même pas la possibilité de les séparer. De même Epicure ne croit pas à la transcendance de l'obligation morale, à l'absolu d'un concept moral, à l'imprescriptibilité du devoir ou à l'éternité du droit. La justice n'est pas à rechercher pour elle-même, par cette simple raison qu'elle n'existe pas en soi (καθ'ἑαυτο). Ce sont exactement les formules de Hobbes : « Rien n'est juste ni injuste en soi ; c'est la volonté du souverain qui fait la religion et le droit. Le vrai et le faux sont des conventions dont nous pouvons constater la réalité. La vertu n'est que l'art de bien choisir entre les différents objets de nos désirs ». Il n'y a que des rapports résultant de nos tendances naturelles en d'autres termes. Au lieu de poursuivre un fantôme, il faudra donner satisfaction aux fins voulues par la raison qui tiennent en ces deux mots : paix et défense. C'est pourquoi les moyens qui servent à réaliser cet idéal et les droits qui les sanctionnent, ne peuvent être abrogés par aucune loi ni aucune coutume. Il est intéressant de remarquer qu'un adversaire aussi déclaré de toute métaphysique que le fut Epicure, distingue néanmoins soigneusement une notion aprioristique de

(1) On ne saurait avouer plus franchement que la vertu n'est qu'un calcul de l'intérêt bien entendu. Où paraîtra donc le désintéressement ? Sera-ce dans les dévouements de l'amitié? l'épicurien dédaigne-t-il l'attachement de ses semblables? Nullement ; l'amitié est une chose trop utile pour qu'on la néglige. On aura donc des amis par intérêt. Cependant, pour subsister, l'amitié a besoin de désintéressement. Comment résoudre la difficulté? Eh bien ! nous aimerons nos amis comme nous-même, parce que sans cela nous ne pourrions conserver l'amitié qui est nécessaire. De la sorte l'épicurien *se sert du désintéressement comme d'un moyen dont son intérêt a besoin et dont son bonheur est le but*. Il est désintéressé par intérêt. Guyau, p. 133.

la justice de la notion expérimentale de son utilité. Ainsi dans le système de Hobbes, la raison est la grande régulatrice, les impératifs qu'elle formule sont supérieurs à toute diversité de temps et de lieux. Les lois de la nature, dit-il, sont immuables et éternelles ; ce qu'elles interdisent ne peut jamais être licite, jamais illicite ne sera ce qu'elles commandent. En aucun temps l'orgueil, l'ingratitude, le manque de foi ne sauraient être excusés ni les vertus qui sont le contraire, condamnables (1). La conduite de fait comporte bien de la variété ; il n'en doit pas être de même des dispositions intérieures que la morale cultive dans les consciences ». Les actions peuvent être diversifiées par les circonstances et la loi civile : équitables en tel temps, injustes en tel autre ; conformes ici, contraires ailleurs à la raison. La raison partout est la même et ne change ni sa fin, qui est *paix* et *défense*, ni les moyens, savoir ces vertus de l'âme que nulle coutume, nulle loi civile ne sauraient abroger » (2). Ces coïncidences presque verbales n'ont peut-être rien de fortuit. Elles mettent bien, à mon sens, en pleine lumière l'idée maîtresse de toutes ces doctrines utilitaires et leur parallélisme méritait, semble-t-il, d'être signalé. Les lois, dit encore Epicure, ont été établies par les sages, non pour qu'ils ne fassent pas le mal, mais afin qu'ils n'éprouvent pas d'injustice. Οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ'ὅπως μὴ ἀδικῶνται (3). Telle est la réalité, tout le reste n'est que métaphore. « Que m'importe le droit, dira un de ses disciples de la fin du siècle dernier — Max Stirner — je n'en ai pas besoin. Ce que je puis acquérir par la force, je le possède et j'en jouis. Ce dont je ne puis m'emparer, j'y renonce et je ne vais pas, en manière de

(1) « Partout violée, nulle part elle n'est abrogée. Qu'on me montre un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'empoisonner, d'être ingrat, etc. » Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Loi naturelle*. — La notion de quelque chose de juste, dit-il encore dans le *Philosophe ignorant*, me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.

(2) G. Lyon, *op. cit.*, p. 167.

(3) Stobée, *Serm.*, XLIII, 139. Cf. une formule à peu près analogue chez Porphyre, *Ad Marcellum*, c. 27.

consolation, me pavaner avec mon prétendu droit, avec mon droit imprescriptible. » La conscience n'est pas révélatrice d'un ordre éternel. Elle ne fait que refléter l'ordre social qui ne fait qu'exprimer lui-même l'état des forces en présence. Les appréciations de la conscience varient par suite comme varient ces forces elles-mêmes. Il n'y a pas de bien et de mal objectifs. Est bon l'acte qui s'adapte aux forces sociales dominantes, mauvais celui qui ne s'y adapte pas. Une législation, en d'autres termes, n'est pas bonne ou mauvaise en soi ; elle est bonne si elle est en harmonie avec les mœurs et les intérêts des individus qu'elle est appelée à régir, et elle est mauvaise si elle leur fait violence. Le droit n'est donc au fond que l'accord des instincts individuels avec l'instinct social. Il exprime si l'on veut l'harmonie momentanée du besoin qui se manifeste en moi avec les exigences de l'espèce ou du groupe auquel j'appartiens. Il ne peut signifier que cela. Le droit naturel ne peut avoir qu'un sens positif, scientifique, le droit tiré de la nature, ramené à la règle des choses, interprété par les seules lois qui existent, les lois naturelles en dehors desquelles il n'y a que non sens et chimères. Et je m'explique, craignant à nouveau une équivoque. Il n'y a pas de droit naturel en ce sens qu'un contenu pourrait être assigné au droit *a priori*. Il n'y a qu'un droit naturel au contenu changeant et j'entends par là, après Stammler, ces propositions juridiques qui, sous des conditions empiriques données, renferment le droit théoriquement juste (1). Quel est le principe fondamental qui rend conforme à des lois, c'est-à-dire objectivement justes les volontés sociales ? Là est tout le but de la philosophie du droit, qui se confond encore une fois avec la sociologie même. Comme le droit émane de la société qu'il domine, il y trouve aussi sa sanction définitive. Et de même qu'il est fondé sur l'aveu des hommes qu'il est le « juste », le vrai fil conducteur, de même le droit périt lorsque cet aveu fait défaut et qu'il cesse d'être reconnu comme étant le droit véritable et juste. *Alles Gesetzte Recht ist ein Versuch richtiges Recht zu sein*, dit encore Stammler (2). De quoi dépend

(1) *Wirtschaft und Recht*, p. 685.

(2) *Die Lehre vom richtigen Recht*, Berlin, 1902, p. 21.

donc l'adhésion au droit? Les hommes le reconnaissent parce qu'il répond à un besoin et réalise un intérêt. Le but du droit est de réaliser la protection des intérêts(1). Encore une fois et en résumé, par suite de conventions ou de compromis entre les membres d'une communauté, il se forme une opinion publique sur le bien de cette communauté et l'opinion, aidée de l'instinct de sociabilité, donne naissance à des comptes qui ne font que traduire l'idée générale que tel ou tel groupe humain se fait de son intérêt, et à des sentiments, comme le regret ou le remords, qui ne sont qu'une manifestation et une révolte de l'instinct social (2). Epicure, je le répète, n'admet point dans la nature l'idée de justice (3). Mais il sait bien que les mauvaises actions relèvent en dernier ressort du tribunal de la conscience et que l'injustice ne laisse pas de repos à ceux dans l'âme de qui elle pénètre. « Quand vous avez une fois violé secrètement le contrat par lequel vous vous êtes engagé à respecter les intérêts des autres, pour qu'ils respectent les vôtres à leur tour, ne comptez pas rester toujours ignoré : eussiez-vous échappé mille fois déjà, rien ne prouve que vous aurez jusqu'à la

---

(1) K. V. Hammer, *La socialisation du droit*, in *Revue internationale de sociologie*, 13e vol. (1905).

(2) E. Caro, *La démocratie devant la morale de l'avenir. Les nouvelles théories sur le droit naturel*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1875.

(3) Cf. Sénèque, *Ad Lucil.*, 97, Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit : « Nihil justum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari metus non possit » Horace, *Sat.*, I, 3, 110.

Jura inventa metu injusti fateare necesse est,
Nec natura potest justo secernere iniquum.

En somme, les utilitaristes s'en prennent à toutes les croyances invétérées qui prétendent se dispenser de l'obligation de se justifier par le raisonnement, qui se garantissent et se défendent directement, à tous ces mots mal définis servant pour ainsi dire de couvert et de bouclier aux doctrines fondées sur le *sens commun*, la *loi naturelle*, etc. Ils veulent déraciner ce qu'ils nomment les préjugés, montrer que le sens intime, la conscience, ne valident aucune croyance. Tirez les conséquences de ce principe : le sentiment religieux puise sa force dans les faits religieux, mais ne les justifie pas ; le sentiment national résulte de la division géographique des nations, il n'a aucune valeur intrinsèque, aucune vertu propre ; le sentiment de la propriété personnelle individuelle ne prouve rien en faveur de ce genre de propriété, etc., etc.

fin le même bonheur» (1). L'injustice se retourne fatalement contre son auteur, alors que celui qui agit en toute équité contribue au bonheur de l'ensemble en servant du même coup sa propre cause et celle de ses semblables. Ainsi de même la nature nous porte d'abord à la volupté, puis l'habitude devient comme une seconde nature sous l'inspiration de laquelle on accomplit maintes actions qui ont toute autre chose que la volupté pour objet. Outre l'avantage extérieur qui s'attache à l'observation de la justice, il faut donc ajouter d'autres considérations plus particulièrement morales. La vertu de justice réalise non seulement au dehors, mais dans l'individu même une sorte d'harmonie et de justice intérieure; elle produit l'équilibre des devoirs et des passions; par sa propre force et sa nature, elle rassérène les âmes. L'injustice, au contraire, par sa seule présence (*hoc ipso quod adest*) amène le trouble dans l'âme (2).

---

(1) Κύρια: δόξαι et Laërce, *loc. cit.* Epicure ajoutait aussi : « En soi, l'injustice n'est pas un mal. Elle n'a ce caractère que parce qu'il s'y joint la crainte de ne point échapper à ceux qui sont établis pour la réprimer ». *Adde* : Sén., *Ad Lucil.*, précité, p. 477, note 3. Comp. un passage du traité de Plutarque : *Qu'on ne peut vivre heureux en suivant la doctrine d'Epicure.* Il semble que cette théorie du juste et de l'injuste soit aussi celle de Ménandre qui range parmi les maux que nous avons ajoutés à la nature les lois que nos crimes seuls ont rendu nécessaires. Le grand comique disait encore : Il est trois souverains qui gouvernent les hommes, qui seuls les font agir : la loi, l'usage et la nécessité,

Τρία γὰρ ἐστι, δεσποτα,
δι'ὧν ἅπαντα γινεταί, ἡ κατὰ τοὺς νόμούς,
ἡ ταῖς ἀνάγκαις, ἡ τὸ τρίτον ἔθει τινί.

Ap. Stobée, *Floril.*, XLIII, fragment qui a manifestement inspiré Modestin, lib. I, *Regul.* : « Ergo omne jus aut consensus facit aut necessitas constituit aut firmavit consuetudo ».

(2) Guyau, p. 148, note 4 et *Morale anglaise contemp.*, p. 279, où il cite un passage de la déontologie benthamiste qui rentre dans le même ordre d'idées : « Les secrets à dérober aux regards pénétrants des hommes laissent dans le cœur un fond d'inquiétude qui corrompt tous les plaisirs. Tout ce qu'un homme pourrait acquérir aux dépens de sa sécurité ne la vaudrait pas, et, s'il est jaloux de l'estime des hommes, le meilleur garant qu'il puisse en avoir c'est la sienne propre ». Voilà donc Bentham rétablissant dans l'homme l'estime de soi, la conscience, pour en faire le garant de l'estime des hommes. Ma conscience est un préjugé; mais ce préjugé étant d'accord avec les préjugés de tous, je m'y

Peut-être faut-il demander le dernier mot de ce système à l'idée d'une loi mécanique régissant le monde matériel comme le monde moral. Et par là nous croyons qu'il ne serait pas impossible de réunir l'école stoïcienne comme toutes les autres écoles de droit naturel de l'antiquité dans une même synthèse. Epicure et Zénon, l'un et l'autre ont émis cette proposition que l'être tend à persévérer dans son être. Epicure a peut-être ajouté celle du progrès dans l'être. Tous deux en définitive ont cru dans le concours plus ou moins conscient de l'individu à l'œuvre de l'évolution universelle (1). Il n'y a pas loin de là aux conclusions du dernier représentant de l'utilitarisme, j'ai nommé Herbert Spencer. Entre les divers rapprochements de doctrines que nous avons cru devoir faire dans le cours de ce chapitre, ce dernier nous paraît encore le plus frappant et nous voudrions nous y arrêter. On sait que pour Spencer la loi d'évolution se caractérise par le passage de l'homogène à l'hétérogène, de l'uniformité à la variété. Dans ses *Premiers Essais* et dans la *Statique sociale* il constatait que le développement de l'inférieur au supérieur, pour les organismes comme pour les sociétés, implique la transition de l'« uniforme au multiforme » de parties semblables accomplissant des fonctions semblables à des parties différentes accomplissant des fonctions différentes, conception qu'il résumait

---

conformerai, et l'autorité de ma conscience intime sera ainsi empruntée au dehors, par une sorte de tour de passe-passe ». Le passage cité au texte est dans Cicéron, au *de Finibus*, I, 16. V. Clém. d'Alex., *Stromat.*, VI, p. 696. Diog. Laërce, Ἐπίκουρος λέγει Δικαιοσύνης καρπός μέγιστος ἀταραξία. Cf. Philémon (Stobée, *Serm.*, IX, 22).

Ἀνὴρ δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν,
ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος μὴ βούλεται.

(1) Nous n'avons pas jugé utile, ainsi qu'on a pu le voir, de faire remarquer combien Epicure est resté en général si mal compris tant par les anciens que par trop de modernes encore. En rapprochant ici épicuriens et stoïciens, nous pensons à ces lignes bien judicieuses du *Contrat social*, de Rousseau : « Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent et comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables. Ils ne diffèrent que par les expressions. Ils diffèrent aussi par la méthode. Hobbes s'appuie sur des sophismes et Grotius sur des poètes ; tout le reste leur est commun ». Cf. Vanni, *Filos. del diritto*, p. 271.

dans la formule de Milne Edwards « la division physiologique du travail », puis dans celle plus connue de von Baer que je viens de rapporter. L'évolution est encore une intégration de plus en plus grande, un changement qui va d'un état diffus à un état cohérent, un mouvement marqué de concentration. Nous suivons avec lui en d'autres termes, dans la série animale, les divers degrés d'individuation, depuis ces êtres inférieurs, sorte de gelée vivante où l'on ne découvre pas d'organes, jusqu'aux vertèbrés, chez lesquels des organes distincts, voués à des fonctions coordonnées, réalisent une si parfaite unité. Au sommet de l'échelle se montre l'homme, le plus individualisé des êtres vivants, le plus éloigné du monde inorganique où l'*individualité* est au minimum. Chez l'homme l'*individualité* se double, ou plutôt se multiplie par elle-même, en se reconnaissant, Spencer développe ainsi sa doctrine. Plus l'organisme est inférieur, plus il est à la merci des circonstances; il est toujours exposé à périr par l'action des éléments, faute de nourriture ou détruit par ses ennemis, et presque toujours il périt. C'est qu'il manque du pouvoir de conserver son individualité. Il le perd, soit en repassant à la vie inorganique, soit en disparaissant absorbé dans une autre individualité. Chez les animaux supérieurs, au contraire, qui possèdent la force, la sagacité, l'agilité, il existe un pouvoir de conserver la vie, d'empêcher que l'individualité ne se dissolve aussi aisément. Chez ces derniers l'individuation est plus complète. De même la vie des sociétés se forme et se consolide par l' « unification » de plus en plus marquée et de plus en plus stable, depuis la première union des familles errantes en tribus jusqu'à l'idée d'une fédération européenne qui n'est qu'une intégration beaucoup plus vaste. Spencer ajoute que le changement qu'on peut observer dans les affaires humaines s'opère dans le sens d'un plus grand développement de *l'individualité* — on pourrait dire que c'est une tendance à l'individuation. Dès lors, s'il est vrai que l'évolution sociale doive aboutir à l'individuation, le terme idéal de la moralité est la loi de liberté dans l'égalité, la loi sous laquelle l'individuation devient parfaite. « La faculté primordiale qui se développe encore aujourd'hui, et qui deviendra le caractère défini-

tif de l'humanité, sera l'aptitude à reconnaître cette loi et à y obéir. L'affirmation toujours plus intense des droits de l'individu signifie une prétention toujours plus forte à faire respecter les conditions externes indipensables au développement de l'*individualité*. Non seulement on conçoit aujourd'hui l'*individualité*, et l'on comprend par quels moyens on peut la défendre, mais on sent qu'on peut prétendre à la sphère d'action nécessaire au plein développement de l'*individualité*, et on veut l'obtenir. Quand le changement qui s'opère sous nos yeux sera achevé, quand chaque homme unira dans son cœur à un amour actif pour la *liberté* des sentiments actifs de *sympathie* pour ses semblables, alors les limites à *l'individualité* qui subsistent encore, entraves légales ou violences privées, s'effaceront ; personne ne sera plus empêché de se développer ; car, tout en soutenant ses propres droits, chacun respectera les droits des autres (1). La loi n'imposera plus de restrictions ni de charges ; elles seraient à la fois inutiles et impossibles. « Alors, pour la première fois dans l'histoire du monde, il y aura des êtres dont l'individualité pourra s'étendre dans toutes

(1) La limite vers laquelle avance le plus haut sentiment altruiste, celui de la justice, est suffisamment claire. Son facteur égoïste trouve de plus en plus satisfaction dans des conditions environnantes qui apportent aux activités des restrictions de moins en moins grandes; son autre facteur, la sympathie, qui le rend altruiste, devient de plus en plus sensible et compréhensif. « Il en résulte, dit Spencer, que le progrès se fait vers un état dans lequel chaque citoyen, sans tolérer aucune autre restriction à la liberté, tolèrera celle qu'impliquent les égales revendications de ses concitoyens, ou plutôt il ne tolèrera pas simplement cette restriction, mais spontanément il la reconnaîtra et l'affirmera; il sera sympathiquement anxieux pour la sphère d'action légitime de chaque citoyen comme pour la sienne propre, et il la défendra contre l'invasion d'autrui tout en empêchant aussi d'envahir la sienne. C'est là manifestement la condition de l'équilibre que les sentiments altruistes coopèrent à produire. » Guyau, *Mor. angl.*, p. 178.— En somme, si différents qu'en soient les principes, toutes les éthiques s'accordent pour mettre la moralité dans la soumission des instincts et des égoïsmes individuels, divergents et négatifs les uns des autres, à une loi rationnelle commune; et encore dans l'effort pour fondre tous les caprices particuliers en des manières de sentir ou de vouloir désintéressées et personnelles. V. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et sociales* (Alcan, 1899).

les directions. La *moralité*, l'*individuation parfaite* et la *vie parfaite* seront en même temps réalisées dans l'*homme définitif* » (1). L'Etat, le gouvernement sont une de ces entraves dont parle Spencer : c'est l'ensemble de l'appareil coercitif qui tient en échec nos penchants égoïstes et antisociaux pour développer par contre en nous nos penchants altruistes. C'est un mal nécessaire, mais en tout cas provisoire (2). Le rôle de l'Etat se comprend et convient à une société qui sort à peine d'une époque de luttes violentes et de déprédations : c'est à l'Etat, en effet, qu'incombe le devoir de maintenir et de partager les droits de chacun, d'assurer le fonctionnement régulier de la justice. Mais lorsque nos sentiments altruistes seront suffisamment développés, en même temps que la conscience individuelle se sera plus énergiquement affirmée. sa mission ne devra-t-elle pas disparaître ? Les institutions coercitives sont menacées de décadence dans la mesure où croît davantage le respect des droits de l'individu. Spencer, qui voit dans l'ingérence envahissante de l'Etat la menace d'une révolution sociale et d'un retour à la barbarie, limitera tout au plus son intervention à la défense nationale et à la police intérieure. Ce système n'est pas sans offrir quelque analogie avec la *république des fins* de Kant, où chaque individu parvenu à sa pleine indépendance se fait la loi à lui-même et devient par suite infiniment respectable comme cause libre et comme fin. Spencer ne suppose-t-il pas, d'ailleurs, que de tâtonnements en tâtonnements nous aboutirons, dans un avenir plus ou moins proche, à une démocratie, véritable corps délibérant, faisant exécuter ses volontés par des délégués chargés de mandats impératifs, de telle sorte que chaque individu se gouverne lui-même en dernier ressort. C'est bien la même idée qu'on retrouve chez un de ses compatriotes, un homme politique, M. Chamberlain, affirmant que le peuple n'a plus rien à

---

(1) *Social statics*, 497 et *passim*.

(2) Spencer semble croire, dans l'*Individu contre l'Etat*, p. 65, qu'il existe, qu'il peut exister des Etats où il n'y aurait aucune espèce de suprématie politique, de souveraineté.

craindre de l'intervention de l'Etat, parce que lui-même est devenu l'Etat (1).

A ce tableau d'ensemble, ne reconnaissons-nous pas quelques traits des analyses présentées jusqu'ici ? N'est-ce pas le rêve d'Epicure et de tant d'autres théoriciens du droit naturel, préoccupés de tirer des lois de la vie des règles morales fixes, universelles, ayant pour tous les hommes et pour tous les êtres la même valeur. D'après eux,« la science de la droite conduite a pour objet de déterminer comment et pourquoi certains modes de conduite sont funestes, certains autres modes avantageux. Ces bons et mauvais résultats ne sauraient être accidentels, mais doivent être les *conséquences nécessaires* de la nature des choses ; il appartient à la science morale de déduire *des lois de la vie* et *des conditions de la vie* quels sont les actes qui tendent à produire le bonheur et quels sont ceux qui tendent à produire le malheur » (2). C'est au fond la même utopie qui perce chez les canonistes du moyen-âge affirmant que la loi humaine ne saurait changer la nature juridique des choses. Nous ajouterons que ce fut aussi l'illusion des théoriciens du XVIII[e] siècle, ce prétendu siècle des lumières qui n'est peut-être bien, comme le dit Georges Sorel, que l'ère du galimatias. Les uns et les autres ne voient pas dans l'autorité qui s'attache aux règles de justice cette contrainte morale dont parlent les sociologues d'aujourd'hui. On connaît certain vers de Lucrèce qui renferme à mon sens toute leur doctrine.

La lente accoutumance ouvrière d'amour.

Leur psychologie insuffisante s'arrête, en effet, à l'idée d'une contrainte physique qui proviendrait de l'habitude ou de je ne sais quelle nécessité subjective résultant de notre constitution elle-même. Ils ne comprennent pas que le droit n'est qu'un produit ou pour mieux dire une résultante de la conscience sociale, et

---

(1) He told the people that there was no longer anything to fear in State interference, because they themselves had become the State (*Liberty an Socialism*, by the earl of Pembroke, p. 20). L'idée pure de la démocratie, c'est le gouvernement de tout le peuple par tout le peuple également représenté (St. Mill, *Le gouvernement représentatif*, trad. Dupont-White, p. 156).

(2) Spencer, *Lettre à Stuart Mill*, cité par Bain, *Mental an moral science*.

que les notions de bien et de mal, de juste et d'injuste ne sont que le fruit d'un ensemble de conditions qui se trouvent réalisées à un moment donné de l'histoire. Ils ne se rendent pas compte que la société est une contrainte par les croyances qu'elle impose, qui façonnent l'individu et font de lui, à proprement parler, ce qu'il est en créant à la fois ses droits et ses devoirs. Droits et devoirs ne sont pas des attributs inséparables de l'individu en ce sens que l'on pourrait supposer une personne vivant hors de la société et cependant armée déjà de pied en cap pour la vie de société. Car nous connaissons le grand argument de ces auteurs qui n'a du reste rien de très original. M. Boistel le rééditait il n'y a pas si longtemps, pour la grande joie de toutes les écoles dites bien pensantes. Tout homme manquerait à sa destinée en même temps qu'à ses devoirs les plus impérieux en s'exilant de toute société régulière. Et alors on imagine le contrat : on entrera dans la société comme on entre dans une association commerciale avec la croyance qu'on est libre d'en sortir quand bon semblera. On félicite précisément Epicure de sa théorie si respectueuse de la liberté individuelle. Quiconque ne trouve plus aucun avantage dans l'association où il n'est lié que par un contrat peut s'en retirer pour aller vivre ailleurs. L'Etat n'a point le droit de se saisir de ma personne dès mon entrée dans la vie, de me gouverner et de me régenter comme le ferait un pédagogue, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. La seule chose que je doive à la société, c'est de ne point nuire aux autres. Hors de là, je dois être maître de vivre à mon gré (1). Que de postulats dans cette argumentation prétentieuse ! Voilà une société qui se reconnaît débitrice *a priori* envers un individu, qui lui reconnaît des droits et se croit astreinte envers lui à des devoirs! C'est encore ainsi que Beaussire définit le

(1) Denis, I, p. 417. Beudant, p. 90. Le droit de la personne humaine se dégage avec toute l'autorité d'une loi de nature. L'homme devient le centre de la société civile; il est la source du pouvoir qu'il exerce par lui-même ou par délégation et par suite il la domine. C'est pour lui que les lois sont faites. Le rôle de l'Etat est le droit de défense personnel transporté à une force publique au profit de la liberté commune. Le droit positif n'a pas d'autre but que d'assurer à l'individu les légitimes prérogatives qu'il tient de sa nature, des besoins et des aspirations de son être.

droit : une qualité d'une personne en vertu de laquelle on lui doit quelque chose. Et le droit naturel semble résumer pour lui les garanties nécessaires, non toujours réalisées par la loi positive, mais véritablement exigibles par chacun de nous et qui assurent à l'homme la faculté d'être ce qu'il est et non un autre, de s'appartenir dans les manifestations de sa libre volonté aussi bien que dans son for intérieur. C'est encore une fois la doctrine de l'apriorisme pur. Que sont ces droits inhérents à l'homme dont il est investi en naissant, par cela seul qu'il est une personne, ou si l'on préfère une volonté libre. De quel ciel imaginaire sont-ils tombés ces droits antérieurs et supérieurs à la loi positive qui doivent le protéger contre l'oppression et la contrainte des autres volontés ? Indépendant de la société qui résultera plus tard de son consentement, l'individu lui imposerait ses conditions et lui infligerait préalablement à tout engagement la loi de ses volontés particulières. C'est toujours la prétention des cyrénaïques :

Et mihi res non me rebus subjungere conor.

Nous relevons sans cesse la vieille erreur anthropocentrique qui fait de l'homme la mesure de toutes choses avec les sophistes, de la raison humaine l'entité irréductible aux yeux de Socrate, d'Aristote et des Stoïciens, de l'utilité personnelle, enfin l'infaillible critérium dans la philosophie d'Epicure (1). On connaît le point de départ de ces affirmations. Dans l'économie de ces systé-

(1) Aristote parti d'un point de vue différent de celui d'Epicure aboutit aux mêmes conclusions : l'homme est naturellement porté à vivre en société où il trouve un champ suffisant pour déployer sa personnalité; il y aspire comme à son but suprême; la vie avec ses semblables est son état naturel, la réunion en société est conforme à sa destinée et à la fin, tel est le sens du φύσει ζῷον πολιτικόν. Aux textes déjà cités *adde* particulièrement : *Eth. Nic.*, IX, 9, § 2 « ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακράριον· οὐδεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν καθ' αὑτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. Καὶ τῷ εὐδαίμονι δὴ τουθ'ὑπάρχει » et § 7 « οἴονται τε δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα· μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος, οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ'αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ'ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾷον. Ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὖσα καθ'αὑτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι ». C'est ici, je crois, que se révèle plus sérieusement l'accord du rationalisme idéaliste avec l'évolutionisme empirique et utilitaire dans l'acceptation de la doctrine individua-

mes, chaque partie de l'univers est le miroir du tout, le monde sorti des mains de Dieu d'après le *Timée* est proclamé αὐτάρκης ; chaque être, en tant qu'il participe à l'âme universelle, se suffit à lui-même et n'a besoin de rien qui lui vienne du dehors parce que, étant parfait, rien ne lui manque. En son mythe du *Politique*, Platon, au témoignage duquel nous pouvons encore faire appel, dit que pour assurer la prospriété publique et sa félicité propre, l'homme ne doit compter que sur son seul effort. Ayant élevé la personne humaine à un rang aussi élevé peut-être que l'ont fait les écoles contemporaines, les penseurs grecs ont toujours été portés à considérer les sphères des diverses personnalités comme ayant une vie à elles et un droit propre qui, pour se coordonner et s'adapter harmonieusement aux exigences de la communauté ne peuvent être entièrement absorbées par un droit prétendu supérieur.

Ne faudra-t-il pas cependant se lasser de dire que ce n'est pas l'individu qui traite avec la société, mais bien plutôt la société qui entre en lui ? Au reste, nous devons nous borner ici à ces indications sommaires en réservant, pour un chapitre d'ensemble, l'examen plus approfondi de ces questions. Nous verrons que l'antique citadelle du droit naturel, comme celle du libre arbitre qu'elle suppose, n'est pas près de se rendre. Elle se réclame aujourd'hui de la science et du progrès, de l'esprit d'initiative contre ce qu'il est à la mode d'appeler l'esprit grégaire ou le conformisme obligatoire. On voudra surtout nous faire accroire qu'il existe un véritable malentendu entre la conscience individuelle et la conscience sociale. L'une ne serait qu'oppression et tissu de mensonges ; l'individu, au contraire, constituerait la seule et unique réalité ayant sa fin en lui-même, son existence, sa valeur propre et autonome. Nous nous sommes proposés, dans ce travail, de démontrer la parfaite inanité de ces conclusions.

---

liste pure : l'individu a sa fin en soi, là la perfection morale, ici le plaisir et la société n'est qu'un moyen pour la réaliser. Il y a au fond de toutes ces conceptions l'idée d'un pacte d'utilité, d'un contrat social. Vidari a bien marqué cette idée dans son exposé des deux éthiques, aussi opposées en principe de Rosmini et de Spencer (*Rosmini e Spencer*, Rome 1899).

CHAPITRE XVII

La notion de la loi chez les orateurs attiques.

I) *Isocrate. — Le Panégyrique d'Athènes et l'idéal de la cité antique.*

II) *Lycurgue. — La confusion de la légalité et de la moralité. — Le discours* contre Léocrate. *— Une application de la doctrine du droit naturel dans la jurisprudence criminelle des orateurs. — Hypéride et la* νόμος εἰσαγγελτικός.

III) *Andocide. — Une page de l'histoire de la législation athénienne. — L'amnistie de Patroclidès. — L'institution de l'*ἄδεια. *— Le décret de Tisaménos. — Une loi sur les* ἄγραφα νόμιμα *et les* ψηφίσματα. *— Sens et portée de ces dispositions législatives. — De la* Γραφὴ παρανόμων.

IV) *Démosthène. — Le panégyrique de la loi en général et des lois athéniennes en particulier. — La doctrine du contrat social. — Caractères généraux du droit attique.*

Dans notre enquête sur le développement de la notion du droit naturel, nous n'aurions garde d'oublier les orateurs attiques. D'abord, d'une manière générale, on sait le lien étroit qui rattachait la rhétorique à la science du droit en Grèce. Les écoles d'éloquence du IVᵉ siècle s'étaient orientées de bonne heure en ce sens. Après avoir brillé d'un vif éclat en Sicile avec Gorgias, elles firent leur apparition à Athènes et sous l'influence d'Antiphon y prirent

une direction nettement scientifique (1). La formation d'un orateur impliquait la connaissance de la politique, l'étude des institutions et des lois d'Athènes tout comme celles des pays voisins. C'est à ce titre, nous le savons déjà, que l'ensemble des principes de philosophie du droit enseignés par Aristote sont contenus dans sa *Rhétorique*. Aussi bien les auteurs dont nous avons à nous occuper maintenant ne séparaient-ils guère l'étude de la philosophie de celle de l'éloquence. Isocrate n'est pas loin de croire que l'une et l'autre ont inventé les lois, réglé les mœurs et l'ordre public et que l'Etat hellénique leur est redevable de sa haute civilisation (2). Nous sommes d'ailleurs en pleine période d'idéalisme. L'auteur du *Panégyrique d'Athènes*, pour avoir suivi les leçons de Socrate et de Platon, fondait la gloire de sa patrie sur l'éducation réglée par de bonnes lois et croyait au triomphe définitif des principes d'équité qui, dans sa thèse, avaient assuré les droits de la Grèce. Sous des dehors différents, l'utopie ne laisse pas de percer chez Lycurgue, Eschine et même Démosthène. La plupart de ces hommes politiques ne font pour ainsi dire de leur science qu'une branche de l'éthique. Dans une de ses plus belles harangues, Démosthène insiste sur cette idée qu'il faut conserver à tout prix ce que la nature a mis en nous, et qu'il vaut mieux voir échouer toutes ses entreprises que de perdre cet honneur de l'âme qui fait la meilleure joie de la vie. Jamais l'amour du devoir, de la dignité et de l'indépendance n'avaient été portés plus haut. Un historien parle de ce sentiment de la liberté personnelle sur lequel repose cette fière conscience qui place l'Hellène au-dessus des Barbares. Pareille formule peut s'appliquer exactement à la période qui nous intéresse. Les rôles différents joués par Démosthène et Isocrate n'accusent pas, en réalité, des divergences d'opinion bien sensibles. On sait que ce dernier a été du parti de la paix avec Eschine et Phocion contre Démosthène. Isocrate, qui est avant tout un grand admirateur du passé — *laudator temporis*

---

(1) Cf. Quintilien, *De inst. orat.*, III, c. 1. Voir Curtius, V, 160, et surtout Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, p. 70 et sq.

(2) Cf. O Navarre, *op. laud.*, p. 27, *in fine* et 28.

acti — n'est cependant pas un pacifiste à outrance. Il approuve les guerres qui, dans les temps anciens, se terminaient toujours suivant les règles de la justice (1); il se plait à évoquer le souvenir des ancêtres qui combattaient contre les Barbares et, en donnant la liberté aux Grecs, ont accru la puissance de son pays. On ne les vit pas, dit-il en son *Panégyrique*, par ressentiment contre ceux de nos compatriotes qui les avaient trahis, se jeter avec joie dans l'alliance de l'étranger. Mais les premiers ils se préparèrent à lutter pour l'indépendance et, à ceux même qui avaient préféré la servitude, ils accordèrent le pardon. Car s'il pouvait convenir à d'humbles cités d'assurer leur salut par tous les moyens, ils pensaient, quant à eux, qu'en élevant la prétention de tenir en Grèce le premier rang, il s'ôtaient à eux-mêmes le droit de se soustraire au danger. La suprématie acquise par Athènes sur Lacédémone lui a naturellement imposé des devoirs auxquels elle n'a pas failli. Athènes a toujours préféré secourir les plus faibles plutôt que de s'unir à l'injustice des plus puissants. On l'a toujours vu se tenir à la disposition de tous, « constamment secourable à ceux des Grecs qui souffraient de quelque violence » (2). Au lieu de retirer quelque utilité particulière d'alliances avec les états les plus forts, elle a préféré représenter en Grèce le règne de la justice, la défense des faibles contre leurs oppresseurs, de la liberté contre l'étranger. C'est toujours le principe d'Aristote — l'union inviolable de l'honnête et de l'utile. Le bien en politique est la justice, et la justice est l'utilité générale. C'est là aussi l'idéal de Démosthène qui définit la moralité athénienne (τὸ τῆς πόλεως ἦθος) loyale et honnête, peu préoccupée des profits à faire, mais avant tout soucieuse de l'honneur (ἀψευδὲς καὶ χρηστόν, οὐ τὸ λυσιτελέστατον πρὸς ἀργύριον σκοποῦν, ἀλλὰ τί καὶ καλὸν πρᾶξαι) (3). Comme Isocrate, le grand orateur voit dans la protection des faibles le critère de la justice qui règlera les rapports d'Athènes avec le dehors. Dans la cause *pour les Mégalopolitains*, il fait appel précisément à ces

(1) *Archidamus*, § 14.
(2) *Panégyrique d'Athènes*, § 14.
(3) *Contre Leptine*, § 13, p. 460.

principes qui doivent servir de base aux relations internationales. Agissons de manière à conformer notre politique à l'équité, établissons-là sur ce principe : faire à l'égard des opprimés ce que, en cas d'adversité, nous voudrions que les autres fissent pour nous (1). On a beau avoir peu de souci de la justice, on éprouve toujours quelque honte à ne pas faire ce qu'elle prescrit, et l'injustice, surtout lorsqu'elle fait des victimes, trouve partout des adversaires déclarés. Ce sont les lois générales de la Grèce (κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα — κοινοί νόμοι) les règles de justice (κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος) qui président à ses conquêtes et par lesquelles elle a affirmé sa prééminence et son autorité morale sur tous les autres peuples (2). Il est aisé de retrouver là l'influence d'un maître de la philosophie de l'histoire, nous voulons parler de Thucydide. Thucydide, comme on l'a déjà vu, recherche à travers les dispositions morales des individus, leurs qualités supérieures de l'esprit et du caractère, leur idéal moral, en un mot l'explication des évènements de l'histoire. Il en dégage ainsi les lois générales les plus importantes qui régissent éternellement l'humanité. Avec le premier discours qu'il prête aux députés de Corinthe, il a soin de délimiter

---

(1) Il disait encore : « Personne ne niera que Lacédémone, peu de temps auparavant Thèbes, et dernièrement l'Eubée, n'aient été sauvées, puis reçues comme alliées par notre république, toujours attachée aux mêmes principes. Et ce principe, quel est-il ? de protéger les opprimés (τὸ τοὺς ἀδικουμένους σώζειν). Cela étant, ce n'est pas nous qui seront inconstants, ce sont ceux qui ne veulent pas respecter la justice. On verra les circonstances changer sans cesse au gré des ambitions, mais Athènes jamais ». Comme on le voit d'ailleurs au texte, Démosthène conseille aux Athéniens de chercher la justice et de la pratiquer tout en se préoccupant en même temps de mettre leurs intérêts en accord avec ses préceptes. Δεῖ δὲ σκοπεῖν μὲν καὶ πράττειν ἀεὶ τὰ δίκαια, συμπαρατηρεῖν δὲ ὅπως ἅμα καὶ συμφέροντα ἔσται ταῦτα ». *Sur les Mégalopolitains*, p. 204. Comp. Aristote *Rhét.*, I, XV.

(2) On relève également cette expression, τὸ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι καθεστηκός. Cf. Thucyd., III, 58, 89, 67, IV, 37. Pausanias, IV, 16, 10. Eurip., fr. 853., « τιμᾶν νόμους κοινοὺς τῆς Ἑλλαδος ». Voy. Dissen, *Kleine Schriften*, p. 161-165. Schœmann, II, p. 2 et sqq., qui reproche à Hermann (*Staatsalterthümer*, § 9), d'avoir parlé d'un temps où les relations des races grecques entre elles auraient reposé sur l'absence complète de ces principes, et où aurait régné un état de guerre perpétuel de tous contre tous.

exactement ce que les Athéniens peuvent et ce qu'ils ne peuvent pas entreprendre, étant donnés leurs qualités et leurs défauts (1). Les vertus qu'il recommande et qu'il admire chez ses compatriotes, mais principalement chez Périclès qui les a eues au plus haut degré, c'est la confiance en soi, c'est l'activité toujours guidée par l'intelligence, le libre développement de la personnalité. A fortune égale, l'intelligence qui se reconnaît supérieure prête à l'audace une assurance plus ferme,car elle repose moins sur l'espérance toujours incertaine que sur la connaissance précise des forces qui donne plus de certitude à ses prévisions (2). Précisément on n'a pas manqué de relever une certaine antinomie dans l'œuvre d'Isocrate et de Démosthène, et l'on a opposé aux déclarations que nous signalions plus haut des paroles moins généreuses et qui iraient même jusqu'à se ramener à la formule brutale : La force prime le droit (3). Nous pensons, par exemple, au plaidoyer *sur la liberté des Rhodiens* : Démosthène y établit qu'il serait juste de restaurer la démocratie rhodienne. Que s'il considère la conduite des autres peuples ou en fasse totalement abstraction, cette restauration lui paraît un devoir, puisque les Athéniens sont avant tout les observateurs zèlés du droit. Et cependant, comme tous travaillent à violer les principes du droit, à quoi sert d'alléguer seul le prétexte de l'équité ? Que parle-t-on d'une justice supérieure, ce n'est plus justice, c'est de la lâcheté. Partout, dit Démosthène, je vois l'étendue des droits se mesurer à la grandeur de la force. Les lois, dans une république, appellent à l'égale participation des mêmes droits individuels les grands et les petits, mais dans le droit public de la Grèce, c'est le plus fort qui fait sa part au plus faible. Nous aurons bientôt l'occasion de rencontrer des textes plus décisifs encore. Faut-il conclure de là qu'à côté d'une morale courante relevant de l'équité, l'orateur reconnaîtrait une morale hellénique

---

(1) I, 70 et 141 et sqq.

(2) II, 62.

(3) Dans ce sens Brédif. *L'éloquence politique en Grèce, Démosthène*, p. 285-286, cf. Van Limbourg-Brouwer, III, 154 et la note.

soumise à l'empire de la force (1). Nous n'adopterions pas tout à fait cette distinction. Démosthène entend simplement remarquer que lorsque l'équité cache un prétexte pour ne pas agir, il faut savoir faire bon marché de cette prétendue équité. Le principe de non intervention poussé à ses dernières conséquences, devient comme le *summum jus* l'extrême injustice (2). Peut-être est-ce aussi le cas de rappeler cette pensée de Thucydide, « qu'il n'y a pas d'injustice dans certaines circonstances à ne pas rester l'égal des autres lorsqu'on sent sa supériorité ». Il n'y a rien de déshonorant de se soumettre, comme l'ont fait les Méliens, à une nation plus puissante par ses qualités morales et intellectuelles (3). Nous avons déjà noté cette thèse, si l'on peut dire, de l'aristocratie de l'intelligence qui occupe une si grance place dans l'œuvre de l'auteur de la *Guerre du Péloponèse*. Mais il est temps de voir de plus près comment les orateurs attiques ont tiré de ces principes de morale sociale leur notion de la loi et l'opposition qu'ils ont faites entre les lois positives et la loi naturelle.

I) Toute la sociologie d'Isocrate — s'il est permis d'appliquer semblable expression à un auteur de l'antiquité — évolue autour

---

(1) Brédif, *loc. cit.* Cf. *supra*, chap. XIII, dialogue des Athéniens et des Méliens. C'est le cas d'en rappeler un des derniers passages dans lequel Thucydide montre comment les Athéniens s'efforcent d'arracher les dernières illusions de leurs adversaires : « Quant à la confiance que vous placez dans les Lacédémoniens, à l'espoir qu'ils viendront par pudeur vous secourir, nous vous félicitons de votre heureuse simplicité, sans envier pourtant votre aveuglement : *les Lacédémoniens, entre eux, et pour tout ce qui a trait à leur politique intérieure, observent rigoureusement les lois de la justice* : *mais à l'égard des autres, il y aurait beaucoup à dire sur leurs procédés* ; qu'il nous suffise de déclarer sommairement qu'il n'est pas de peuple, à notre connaissance, qui confonde plus manifestement le bien avec l'agréable, le juste avec l'utile. Certes, de pareilles illusions répondent mal à vos folles espérances de salut ».

(2) Cf. Thucydide, I, 69 et II, 61. Voyez Maurice Croiset : *Des idées morales dans l'éloquence politique de Démosthène*, Paris, 1874, p. 121 et appendice.

(3) Cf. encore pour cette justification de l'assujettissement des Méliens : Isocrate (*Pan. d'Ath.*. 28, 29 et 30 et *Discours Panathénaïque*, 21, 22, 23).

de cette idée : il y a une question de race. Les Barbares placés en regard des Grecs, l'ignorance des uns opposée à la culture raffinée des autres, c'est comme le *leit-motiv* permanent de ses nombreux discours. On croirait presque entendre le début d'un poème épique dans ces premières lignes du *Panégyrique d'Athènes* « Je viens vous offrir des conseils sur la guerre qu'il faut faire aux Barbares et sur l'harmonie qu'il convient d'établir entre nous ». Les Asiatiques représentent, pour Isocrate, la race déshéritée de la nature, incapable de s'élever aux conceptions les plus élémentaires du droit et de la justice. Partout où les Grecs les ont rencontrés, ils n'ont trouvé nulle trace d'organisation politique et régulière, mais des agglomérations de territoires livrées à un mélange confus de nations diverses. Platon avait déjà dit que le Barbare n'ayant ni famille ni amis est par nature incapable d'entrer dans la grande famille grecque. Isocrate, lui, pose le principe des droits de la nation supérieurs à l'égard des populations inférieures, sans chefs, ni lois, vivant au jour le jour dans un état de guerre perpétuel. Les Hellènes feront sentir aux Barbares les bienfaits de la civilisation, voire même par les armes (1). A ce point de vue, il semble que nous ne soyons pas loin d'une théorie célèbre, popularisée par Cousin, qui l'avait rapportée d'Allemagne au cours de ses entretiens avec Hégel et qu'on peut formuler ainsi : Le parti du vain-

---

(1) Aristote, *Polit.*, I, 2, p. 1252, *b*, 9, citant ce vers de l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, v. 1400 : Βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκὸς, ἀλλ' οὐ βαρβάρους (Oui, le Grec au Barbare a droit de commander) ajoute : « La nature chez eux n'a point fait d'être pour commander. Elle a voulu que Barbare et esclave ce fût tout un. — ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. Comp. *Polit.*, III, 14, p. 1285 *a*, 20 « διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι τὰ ἤθη εἶναι φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων κ. τ. λ. » Ailleurs encore (I, 3, § 8) : La guerre est en quelque sorte un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle comprend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refusent de s'y soumettre ; c'est une guerre que la nature elle-même a faite légitime. Cf. Grotius, *De jure belli et pacis*, livre II, c. XX, § 40. Voyez aussi Eurip., *Hécube*, 1199 et un passage bien connu de *Médée* (v. 536 et sqq). ...D'abord tu habites la Grèce, au lieu d'un pays barbare, et tu apprends à connaître la justice et l'empire des lois, au lieu de la violence. Comp. Hérodote, I, 60 et Démosthène, *Contre Midias*, 48-530.

queur est toujours celui de la meilleure cause, celui de la civilisation et de l'humanité aussi bien que du présent et de l'avenir, tandis que celui du vaincu appartient toujours au passé. Voulez-vous savoir qui avait raison de César ou de Pompée ? On répondra immanquablement : César, puisqu'il a triomphé de Pompée. De même si les Celtes ont été vaincus par les Romains, ce n'est pas par hasard d'après Mommsen ; cette catastrophe n'était que méritée : c'était en quelque sorte une nécessité historique. De même encore l'humanité n'a fait que son devoir en attachant sa fortune à celle d'un Cromwel ou d'un Napoléon, et ainsi de suite. Dans cette manière de voir l'histoire devient, comme on l'a dit bien souvent, le tribunal du monde, et le succès est l'unique critère de la valeur de la politique. C'est également la conception darwinienne de la nature et de l'histoire, essentiellement aristocratique et antidémocratique qui nous montre la lutte éternelle, le triomphe des mieux doués et des plus forts et justifie la croyance aux grands peuples et aux grands hommes, par lesquels le progrès s'accomplit dans le monde. Une pareille doctrine de la supériorité des races (1) s'attache à affirmer la prééminence de certaines individualités qui, en vertu d'une grâce toute spéciale, ne seraient point faites pour se soumettre à la loi commune de la morale générale, et qui, planant au-dessus de leur milieu social, le dominent hautainement et le peuvent dédaigner et mépriser en toute légitimité. Le *struggle for life* favorise la formation des peuples forts dans l'histoire comme celle des espèces tranchées dans la nature.

Quoi qu'il en soit, c'est aussi pour s'être fondé en partie sur des considérations de races qu'Aristote avait établi sa division des classes ainsi que la légitimation de l'esclavage. Le Barbare, comme l'artisan ou le trafiquant, ne pourra jamais commander, parce qu'il est, par nature, dénué de courage et de sagesse. C'est conforme à la nature des choses qui présente un ordre tel entre les êtres que l'on ne peut pas passer d'un genre à un autre (οὐκ ἐστί μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Au sommet de la hiérarchie, les êtres supérieurs,

(1) Celle du comte de Gobineau par exemple.

au sujet desquels on peut dire que la loi n'est pas faite pour eux, vu qu'ils sont eux-mêmes la loi (1) — au bas de l'échelle les esclaves qui ne sauront jamais obéir comme le citoyen lui-même, puisque ce dernier ne connaît que la volonté du législateur. Tout au plus le maître, suivant Aristote, pourra-t-il, par l'éducation, tirer de l'esclave incapable de bonheur et de libre arbitre (διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν) le peu dont il est susceptible. Isocrate admettrait à peine cette restriction. Quant aux Barbares, il dit qu'ils sont plus façonnés encore à la ser-

(1) S[t] Paul parlant de la loi naturelle (*Ep. Rom.*, II, 14) dit des Gentils qui n'ont pas la loi qu'ils font cependant naturellement ce qui est selon la loi, étant à eux-mêmes leur loi. Il faut lire dans Aristote tout le chapitre VIII du livre III de la *Politique* qui n'est pas, comme on pourrait le croire au premier abord, une apologie de la tyrannie, mais un plaidoyer en faveur de l'homme de génie. La théorie de la souveraineté fondée sur le principe de l'égalité de tous les citoyens, reçoit une exception lorsqu'il s'agit d'une personnalité supérieure. Si dans l'Etat un individu, ou même plusieurs individus, trop peu nombreux toutefois pour former entre eux seuls une cité entière, ont une telle supériorité de mérite que le mérite des autres citoyens ne puisse entrer en balance avec le leur et que l'influence politique de cet individu ou de ces individus soit incomparablement plus forte, de tels hommes ne peuvent être compris dans la cité. Ce serait leur faire injure que les réduire à l'égalité commune, quand leur mérite et leur importance politique les mettent si complètement hors de comparaison : de tels personnages sont pour ainsi dire des dieux parmi les hommes. La loi n'est point faite pour ces êtres supérieurs ; ils sont eux-mêmes la loi. Il serait ridicule de tenter de les soumettre à la constitution, car ils pourraient répondre ce que, suivant Antisthène, les lions répondirent au décret rendu par l'assemblée des lièvres sur l'égalité naturelle des animaux. Leur donner un maître ce serait presque vouloir commander à Dieu même. Le meilleur parti à prendre, conclut Aristote, c'est que tous obéissent de bon cœur à de tels hommes, en sorte que ces personnages extraordinaires soient comme des rois perpétuels dans les cités. A eux la royauté à vie, ou si la constitution s'y oppose, l'ostracisme. Et quelle est encore une fois la raison d'une dérogation aussi grave ? On la trouvera à la base même du système. La législation ne doit nécessairement concerner que des individus égaux par leur naissance et par leurs facultés. A chacun selon ses œuvres ou son mérite. C'est bien la plus parfaite expression de toutes ces théories de droit naturel. L'équité est non pas l'égalité, mais la proportionnalité du droit. Comp. encore III, V, 15. Platon fait une hypothèse voisine de celle d'Aristote au IX[e] livre des *Lois*, 875, *e*.

vitude que ne le sont les esclaves. Leur absence de principes. leur manque d'éducation font d'eux comme une foule inférieure (ὄχλος ἄτακτος), et c'est pour cela que leurs généraux et leurs soldats sont dénués de toute énergie et étrangers à toute qualité morale. Chez eux, ceux qui sont investis de hautes dignités n'ont jamais vécu sous la loi de l'égalité, de l'intérêt commun ou des devoirs politiques (οὐδὲ κοινῶς οὐδὲ πολιτικῶς). Etre insolent avec les uns, rampant avec les autres, voilà toute leur vie qui est le dernier degré de l'avilissement. Leur existence n'est qu'un mélange de bassesse et d'orgueil. Ils violent la foi des traités qui les lient avec leurs alliés et s'inclinent devant ceux qui leur font la guerre (1). Et c'est pourquoi Isocrate vante sans cesse la politique séculaire qui a été suivie à leur égard. Il aime à rappeler aux Athéniens que leurs ancêtres ont regardé comme la première, la plus juste et la plus nécessaire des guerres, après celle que l'on fait aux bêtes féroces, celles que les Grecs ont faites avec les Barbares (2). « Aucun de ces évènements n'a été l'œuvre du hasard, mais tout s'est accompli d'une manière conforme à la raison et à la justice, parce qu'il est impossible que des hommes élevés et gouvernés comme le sont les Perses puissent participer à une seule vertu » (3). Pas de paix dès lors avec ces ennemis naturels (πολεμίους φύσει). Tout traité ne serait pas seulement un aveu d'impuissance, ce serait un acte essentiellement contraire à toute justice, puisque les Barbares ne l'observent pas. Isocrate constate précisément que la paix conclue dans les traités les plus récents avec les Barbares n'a été que leurre et mensonge. La liberté et les promesses de sincérité que l'on s'était assurées réciproquement ne correspondaient plus à la réalité des faits. De ces trêves factices est sorti l'état d'anarchie et de guerre civile. Les Grecs n'ont abandonné leur adversaires que pour entrer en lutte les uns avec les autres. Les institutions politiques se sont cruellement ressenties de cet état de crise, la constitution en a subi un contre-coup

(1) *Panégyr.*, 41.
(2) *Panath.*, § 66.
(3) *Panégyr.*, *ibid.*

terrible(1). Avec les rivalités mesquines et les jalousies ambitieuses, on en est venu à offrir la direction des affaires publiques à des hommes auxquels on ne voudrait pas confier ses intérêts privés(2). Tel avait été le langage d'Aristophane faisant dire, bien des années auparavant, à l'un de ses personnages : « Les hommes dont personne ne voudrait faire ses intendants, ce sont ceux-là que vous choissez pour en faire vos maîtres ». Est-il besoin, d'ailleurs, de rappeler la belle scène des *Nuées* sur le juste et l'injuste ou le chœur des *Grenouilles*, plus virulent et plus caractéristique encore. Le grand comique comparaît, dans cette dernière pièce, les bons et les mauvais citoyens aux pièces de monnaie anciennes et nouvelles : « Souvent nous nous sommes dit que la ville traitait ses concitoyens les mieux élevés (τοὺς καλούς τε κἀγαθοὺς) comme elle traite sa vieille monnaie relativement à ses nouvelles pièces d'or. Nos vieilles pièces, qui n'étaient certes pas de mauvais aloi, mais qui étaient bien les plus belles de toutes, les seules loyalement frappées, reconnues comme excellentes partout chez les Grecs et chez les Barbares, nous ne les employons plus, et nous leurs préférons ce mauvais cuivre monnayé tout récemment et si mal frappé. De même, ceux de nos concitoyens que nous savons être de bonne race et de bonne conduite, hommes justes et bien élevés, dont l'éducation s'est faite dans les palestres, dans les chœurs et dans la discipline des muses, nous les traitons avec mépris. Et, au contraire, les gens de mauvais aloi, étrangers, race d'esclaves, misérables nés de misérables, nous les employons à tout, Athéniens d'hier, dont la ville n'aurait pas voulu même comme de victimes expiatoires »(3). Le seul remède

(1) *Panégyrique*, 32 et 33.

(2) *Discours sur la Paix*.

(3) *Grenouilles*, v. 718-737. Il est peut-être un peu tard pour reparler de Théognis, mais la distinction d'Aristophane rappelle celle du poète de Mégare, opposant les ἀγαθοὶ, βέλτιστοι ou encore les ἐσθλοὶ aux δειλοί et aux κακοί. « La richesse doit être le privilège des nobles, la pauvreté le lot de la plèbe » ou plus exactement : Aux « bons » les honneurs, la richesse; aux « méchants », la pauvreté (525-526). Comme Aristoph. Théognis est porté à identifier l'ancien état de choses à l'âge d'or où les vertus florissaient et où l'on ne respectait que les droits acquis par le mérite, et la naissance. Welcker a fait du reste remarquer depuis longtemps (*Prolégomènes placés en tête de l'édition de Théo-*

que l'auteur du *Panégyrique* préconise et réclame devant la situation actuelle, consiste dans la reprise des hostilités avec l'ennemi héréditaire, dans une guerre vraiment nationale qui marquera la renonciation des Hellènes à toutes leurs querelles intestines. La guerre contre les Barbares au dehors pour maintenir l'équi-

gnis) la tendance qu'ont les anciens poètes à employer les expressions de *bon* et de *méchant*, non en raison de quelque règle morale, mais eu égard à la richesse en tant qu'opposée à la pauvreté, à la noblesse opposée à une basse naissance, à une politique conservatrice et oligarchique opposée à l'innovation. Les mots χρηστὸς, ἀγαθός, ἐσθλὸς dit Grote (t. II, ch. VI), désignent l'homme qui a « la naissance, la richesse, l'influence et l'audace, dont le bras est fort pour détruire ou pour protéger, quel que puisse être le tour de ses sentiments moraux ». Ainsi qu'on peut s'en convaincre par des livres comme la *République des Athéniens* du Pseudo-Xénophon, des expressions équivalentes à celles dont se sert Théognis, telles que χρηστοί et πονηροί (ch. VI) s'opposent l'une à l'autre dans la langue grecque pour désigner deux classes de la société plutôt que pour distinguer les bons des méchants (Belot, *op. cit.*, p. 73 note). Le terme de *gens de rien* serait trop précis et trop peu compréhensif pour rendre exactement l'expression grecque. La valeur morale du mot se confond le plus souvent avec sa valeur politique. Les πόνηροί ce sont les hommes courbés sous le joug du servage, les hommes de peine, les misérables, ce sont tous ceux qui n'appartiennent pas à l'aristocratie, et comme tels, n'ont de vertu que ce que l'aristocratie veut bien leur en concéder. Pour en revenir à Théognis, les mauvais, disait-il encore tristement, en s'indignant devant le trouble que les événements se sont chargés d'infliger à sa conception de la justice, les mauvais ont été mis au-dessus des bons ; aux anciennes lois en ont succédé de nouvelles d'une nature bien différente. La race vile a foulé aux pieds la race noble, les méchants sont devenus les maîtres et les bons ne sont plus comptés pour rien. S'il n'espère pas le succès, remarque F. de Coulanges (*Cité antique*, p. 330), du moins il ne doute pas de la justice de sa cause ; il accepte la défaite, mais il garde le sentiment de son droit. A ses yeux, la révolution qui s'est faite est un mal moral, un crime. Elle n'a en effet pour elle ni la justice ni les dieux, et elle porte atteinte à la religion. Les traditions saintes ont perdu du terrain. « Les dieux ont quitté la terre ; nul ne les craint. La race des hommes pieux a disparu ; on n'a pas plus souci des Immortels ». Descendant de ces hauteurs, le poète constate tout prosaïquement que l'homme de race noble épouse actuellement la fille du riche plébéien et que la richesse confond les races, 183-192, cf. 193-196. Cucuel, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, Théognis de Mégare, ses élégies*, 1889, p. 213 sqq. Tout se réduit donc à une fâcheuse question de mésalliance. Ainsi dans plus d'une autre doctrine, bien des préjugés font tout le contenu de ces grands principes gravés par la nature ou la divinité dans le cœur de l'homme.

libre au dedans, c'est la devise d'Isocrate (1). Un ami et un ennemi commun, voilà la meilleure garantie de la concorde. Quel est le plus grand bien d'un état, dit Platon, celui que le législateur doit se proposer comme but, et quel est le plus grand mal ? Le plus grand mal d'un état, c'est ce qui le divise et forme plusieurs cités d'une seule. Son plus grand bien, c'est ce qui en lie toutes les parties et le rend un. Isocrate et Platon se rencontrent de la sorte pour voir, dans l'unité nationale et la parfaite harmonie de l'état, la loi suprême de la politique et l'expression la plus achevée de la justice. Tous deux condamnent énergiquement les luttes intérieures et les discussions intestines (2), et font le rêve de je ne sais quel communisme intégral qui procéderait d'une complète identité de sentiments et d'intérêts, ainsi que d'une sévère discipline sociale. Laissons encore la parole à l'auteur de la *République*, c'est le modèle qu'Isocrate n'a guère fait que paraphraser : « D'où vient cette diversité de sentiments, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas des mêmes choses : ceci m'intéresse.... supprimez cette distinction, supposez-les tous également touchés des mêmes choses, l'état ne jouira-t-il pas d'une parfaite harmonie ? Pourquoi ? parce que tous ses membres ne feront, si je puis parler ainsi, qu'un seul homme. Il régnera entre nos concitoyens un accord inconnu dans les autres états. Comme chacun aura pour maxime que l'intérêt d'autrui ne diffère pas du sien, ils tendront tous au même but » (3). Isocrate ne doute pas un seul instant de la possibilité d'un pareil état de choses, dont il n'attribuera la disparition qu'aux causes de

(1) M. Nissen dans une intéressante étude sur les écrits politiques d'Aristote parue dans le *Rheinisches Museum*, N. F., t. 47 (1892), examinant les idées que pouvait avoir un homme comme Aristote sur l'état de la Grèce, pense qu'à ses yeux les divers peuples doivent oublier leurs haines et leurs divisions pour se ranger sous l'hégémonie de la Macédoine : la Grèce doit revenir à l'état où nous la montrent les poèmes homériques, rangée sous les ordres d'un Agamemnon pour faire la guerre à l'Asie. Inaugurant son enseignement à Athènes à peu près au moment où Alexandre franchissait l'Hellespont, Aristote estime que celui-ci doit gouverner les Grecs ἡγεμονικῶς, les Asiatiques δεσποτικῶς.

(2) Voir aussi Aristophane et deux passages très explicites sur ce sujet, dans *Lysistrata*, v. 1127 et sq et v. 1247.

(3) Platon, *Républ.*, 462, *c*, *d*, *e*, 463 sqq., *supra*, p. 314.

troubles et de désordres qui ont profondément agité tous les états de la Grèce. Les hommes qui régnaient autrefois suivirent cette ligne de conduite, ils se faisaient une religion de respecter l'indépendance des villes grecques liées en elles par une commune origine comme d'autres respectent les objets sacrés déposés dans les temples (1). Le peuple grec n'est pas, en effet, un mélange confus de peuples divers, il n'est pas venu d'une contrée étrangère, son origine est si noble et si pure (καλῶς, καὶ γνησίως γεγόναμεν) qu'il n'a jamais cessé de posséder cette terre où il a vécu (2). C'est là que les

(1) *Disc. Panath.*, § 66. Cf. le serment des combattants de Platées, in Lycurgue *Contre Léocrate*, § 79 à 83 « Je ne préfèrerai pas la vie à la liberté; je n'abandonnerai mes chefs ni vivants ni morts; j'ensevelirai tous ceux des alliés qui auront péri les armes à la main. Vainqueur des Barbares, je ne dévasterai aucune des villes qui auront combattu pour l'Hellade; mais celles qui auront pris le parti de l'ennemi, je les décimerai toutes. Je ne relèverai jamais aucun des temples brûlés ou renversés par les Barbares; mais j'en laisserai subsister les ruines afin qu'elles soient dans les siècles à venir un monument de leur impiété ».

(2) *Panégyr.*, § 4 « Ταύτην γὰρ οἰκοῦμεν οὐχ ἑτέρους ἐκλαβόντες οὐδ' ἐρήμην καταλαβόντες οὐδ' ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγέντες,... αὐτόχθονες ὄντες — Cf. *Disc. Panath.*, § 48 : ἀλλὰ μόνους αὐτόχθοντας τῶν Ἑλλήνων κ. τ. λ. On peut rapprocher un passage du *Ménéxène* de Platon (237, *d*) sur la terre attique à la fois mère et nourrice, *Timée*, p. 20, *e* : ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς κατῴκισεν ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε. V. aussi *Polit.*, p. 296, *b*, et *Républ.*, V, ch. XVI, où il fait appel au sentiment national, à la φύσις Ἑλληνική. Il faut surtout citer 470 *c* : φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον — et plus loin encore : Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτο δρῶσι, φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δὲ κ. τ. λ. Platon soutient, comme Isocrate, que l'homme parfaitement juste ne réduira jamais à la servitude son ami ou son allié : les Grecs ne prendront point leurs esclaves chez les Grecs, ils n'en demanderont qu'aux Barbares. Comp. *Lois*, III, p. 187 « Magistrats, guerriers, artisans, laboureurs, sont tous nés d'une même terre ; une même patrie est leur mère et leur nourrice commune, ils doivent tous la défendre contre quiconque oserait l'attaquer et tous sortis du même sein doivent se traiter en frères ». Nous connaissons déjà la doctrine diamétralement opposée d'Antisthène, ap. Laërce, VIII, 1. Voyez Démosth., in *Harpocration*, I, 68. Curtius, I, 171, note, remarque que les Troyens ont déjà l'idée de la patrie. C'est chez eux et chez eux seulement que l'on entend dire : « εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης » (Hom., *Il.*, XII, 243, cf. XV, 496). Cf. Schœmann, *Antiq. jur. publ. Ath.*, p. 53 et *Ant. gr.*, I, introd., passim. V. Welcker, *op. cit.*, I, p. 781-782.

ancêtres administrèrent saintement et noblement (ὁσίως καὶ καλῶς) la république ainsi que leurs propres intérêts, comme il convenait à ceux qui, issus des dieux, avaient les premiers fondé une ville, obéi à des lois et observé de tout temps la piété envers les dieux, la justice envers les hommes (1). On le voit, Isocrate n'est pas éloigné d'admettre un véritable âge d'or, d'union et d'harmonie. L'idéal vers lequel il reporte constamment sa pensée, le passé vers lequel il se tourne instinctivement en le plaçant avec tant d'autres derrière lui, comme une sorte d'idéal rétrospectif dont chaque jour l'éloigne, c'est la constitution de Solon reprise par Clisthène après une période de désordres (2). Les anciens législateurs firent comprendre au peuple, en le formant à la vertu, à la justice et à l'obéissance, que la constitution est comme l'âme d'une ville et que son empire est analogue à celui que la raison exerce sur l'homme (3). C'est l'organisation politique qui donne la vie à toutes les délibérations, qui garantit les prospérités, qui écarte

(1) *D. Panath.*, § 48. Ce qui fait qu'on est Grec, dit encore Isocrate, c'est plus encore la culture que le sang. *Panégyr.*, 50. Comp. Plutarque, *De la fortune d'Alexandre*, (Ἀλέξανδρος) ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἤθη καὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς διαίτας, πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην ἡγεῖσθαι πάντας διδάξας, συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθούς, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονήρους· τὸ δὲ ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι, μηδὲ πέλτῃ, μηδὲ ἀκινάκῃ, μηδὲ κάνδυϊ διορίζειν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἑλληνικὸν ἀρετῇ καὶ παιδείᾳ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ καὶ ἀμαθείᾳ τεκμαίρεσθαι. (Alexandre entreprit de faire passer en pratique cette doctrine des philosophes) lui qui « mêlant ensemble, comme dans la coupe du festin, lois, mœurs, races et affections nationales, apprit à tous à considérer la terre entière comme une patrie, les gens de bien comme leur famille, et comme des étrangers les méchants? Ce ne fut plus la chlamyde ou la robe, le bouclier ou le cimeterre, qui distinguèrent le Grec et le Barbare; ce fut la vertu et l'éducation qui firent le Grec, le vice et l'ignorance qui firent le Barbare ». V. Curtius, V, 198-199.

(2) Dans le *Discours Panathénaïque*, § 48, Isocrate remonte même jusqu'à Thésée pour donner un exemple de la sagesse et de la prudence des premiers Athéniens. Voir en outre pour l'éloge de Solon et de Clisthène : *Antidosis*, p. 156 de la traduction Cartellier.

(3) Isocrate emploie souvent cette expression : πᾶσα πολιτεία ψυχὴ πόλεως par exemple dans l'*Aréopagitique*, 43; *Disc. Panath.*, 55. Polybe empruntera à Isocrate l'image « l'âme de la cité ». Voir Alfred Croiset, *Isocrate et la démocratie athénienne*, in *Revue des Cours et Conférences*, 1897-1898.

les malheurs, c'est d'elle que procèdent tous les événements dont l'influence agit sur le sort du peuple. La constitution rêvée par Isocrate sera un heureux mélange d'aristocratie et de démocratie. Entre les différentes formes de gouvernement, notre auteur dit qu'il ne veut pas prendre parti : il lui est indifférent, en principe, d'opter pour l'une ou pour l'autre. Ce qu'il veut simplement retenir, c'est que l'on ne peut vivre heureux si les magistratures et les emplois ne sont confiés aux citoyens les meilleurs (1). S'il faut donner un nom à cet état de choses qu'autrefois connut Athènes, au temps de son hégémonie, on l'appellera la *timocratie*, c'est-à-dire le gouvernement de ceux qui méritent d'être honorés. Il semble que pour lui un gouvernement populaire ait plus besoin que n'importe quel autre d'une aristocratie intellectuelle, d'un élément de stabilité qu'on demandera à la morale traditionnelle en même temps qu'à l'intelligence et au bon sens individuel de chacun des membres de la cité. La démocratie de Solon n'enseignait point aux citoyens à placer l'égalité dans la licence et l'audace de tout dire. Elle entendait cette vertu d'une autre manière en attribuant à chacun ce qu'il avait droit d'obtenir. Nos ancêtres n'aimaient pas cette sorte d'égalité qui reconnaît aux bons et aux mauvais les mêmes droits (2). L'égalité qu'ils aimaient est

---

(1) *Disc. Panath.*, 52-131 et 153, *Panég. d'Ath.*, passim, *Aréopagit.*, 26. Isocrate n'affiche jamais de préférence, pour la monarchie, quoiqu'on en ait dit, même dans le *discours pour Nicoclès* (cf. *Eloge d'Evagoras*). Havet, *Intr. au disc. d'Isocrate sur lui-même, intitulé Sur l'Antidosis*, trad. Cartellier, remarque p. XLIII que les sympathies d'Isocrate iraient à l'aristocratie. Il ne se sert pas cependant de ce mot « aristocratie », il parle d'un gouvernement qui constituerait *la meilleure des démocraties*, l'aristocratie de notre auteur serait véritablement suivant l'étymologie *l'autorité des meilleurs* soumise à la loi, sage, fraternelle, ayant par-dessus la foule moins encore des droits que des devoirs, et relevant d'elle enfin comme souveraine. On sait que le meilleur gouvernement pour Aristote réunit la monarchie, l'aristocratie et la démocratie (gouv. d'un seul, de plusieurs et de tous), c'est également la doctrine de Polybe, *Hist. gén.*, IV, III.

(2) Eaque, quæ appellatur æquabilitas (juris) iniquissima est. Quum enim par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni populo, necesse est ipsa æquitas iniquissima sit. Cette égalité, comme on l'appelle, est le comble

celle qui donne à chacun selon sa valeur. Aussi n'était-ce pas entre tous les citoyens qu'il tiraient au sort les magistrats, mais ils faisaient un choix à l'avance des hommes les meilleurs et les plus propres à remplir chaque fonction (1). On espérait, dit Isocrate, que les citoyens deviendraient ainsi semblables à ceux qui seraient investis de l'autorité. Dès lors, le pouvoir souverain était entre les mains du peuple. Ceux qui avaient été commis à la direction des affaires s'en acquittaient comme s'ils eussent à gérer leur propre fortune, en y apportant la même sollicitude : leurs concitoyens, pouvaient, en toute confiance, abandonner le soin de leur repos à ces hommes chargés d'y veiller. L'éloge de ceux-ci étaient à leurs yeux la plus haute récompense qui put leur être donnée pour leur

---

de l'injustice. Vouloir mettre au même rang les génies les plus sublimes et cette multitude obscure, élément nécessaire de toute population, c'est, par esprit d'équité, commettre une révoltante injustice, Cicéron, *République*, I, 34.

(1) *Aréopag.*, § 22. « οὐχ' ἐξ ἁπάντων τὰς ἀρχὰς κληροῦντες, ἀλλὰ τοὺς βελτίστους καὶ τοὺς ἱκανωτάτους ἐφ'ἕκαστον τῶν ἔργων προκρίνοντες ». Pour bien comprendre ce passage, il faut savoir que du temps de Solon il n'était mis dans l'urne qu'un certain nombre de noms choisis entre lesquels le sort décidait : le tirage au sort ainsi entendu était dès lors une institution éminemment aristocratique. Plus tard, quand la démocratie fut parvenue au pouvoir, le droit de participation au tirage au sort fut étendu à tous les citoyens ἐξ ἁπάντων κληροὺς. Le mot προκρίνειν implique bien l'idée d'un choix à l'avance, d'un choix qui précède quelque autre opération décisive. Cf. Dém., *Contre Eubulide*, 46. « προεκρίθην κληροῦσθαι » et dans Aristote, *Polit.*, IV, 14, p. 1298, *b*, 1, 9. Remarquons avec M. Croiset la précision de langage d'Isocrate. Rousseau fait remarquer sur un passage de ce genre (dans son *Disc. sur l'origine de l'inégalité*, p. 564, note) : 1° qu'il n'a jamais existé de sociétés, à quelque degré de corruption qu'elles aient pu parvenir, dans lesquelles on ne fit aucune différence des méchants et des gens de bien ; 2° que dans les matières de mœurs, où la loi ne peut fixer de mesure assez exacte pour servir de règle au magistrat, c'est très sagement que, pour ne pas laisser le sort ou le rang des citoyens à sa discrétion, elle lui interdit le jugement des personnes, pour ne lui laisser que celui des actions... C'est à l'estime publique à mettre de la différence entre les méchants et les gens de bien. Le magistrat n'est juge que du droit rigoureux : mais le peuple est le véritable juge des mœurs... Les rangs des citoyens doivent donc être réglés, non sur le mérite personnel, ce qui serait laisser aux magistrats les moyens de faire une application presque arbitraire de la loi, mais sur les services réels qu'ils rendent à l'Etat, et qui sont susceptibles d'une estimation plus exacte.

bonne administration (1). Au cas contraire, ils était punis conformément à la justice. Il s'en suivait qu'au lieu d'être l'objet d'intrigues et de rivalités, ces fonctions étaient redoutées pour les responsabilités qu'assumaient ceux qui étaient reconnus dignes de les remplir (2). Aussi l'ordre régnait-il dans l'enceinte de la République en même temps que dans les rapports des particuliers entre eux. Le bonheur des individus et celui de l'Etat étaient considérés comme une dépendance nécessaire de la vertu, de l'esprit de modération et d'équité. L'auteur de la *Constitution d'Athènes* voyait, lui aussi, dans l'équité (ἐπιείκεια) l'ensemble des qualités souveraines de l'homme d'Etat et dans l'affaiblissement de cet élément de pondération la principale cause d'une décadence progressive (3). Et comme Isocrate, il est d'accord pour rendre hommage au grand corps chargé de veiller en dernier ressort à la bonne administration de la ville ainsi qu'à l'éducation des particuliers, je viens de nommer l'Aréopage (4). La vénération dont

(1) C'est le thème développé par Dém., *Contre Leptine*, 461.

(2) *Aéropag.*, *loc. cit.* et *D. Panath.*, 58, *in fine.*

(3) V. notamment Ἀθηναίων πολιτεία, XXVI, 2.

(4) Aristote dit exactement dans la *Constit. d'Athènes*, *loc. cit.* « Les Athéniens furent vraiment grands à l'époque où subissant l'ascendant de l'Aéropage, etc. » Eschine parait en avoir été aussi un grand admirateur ; il dit de cette magistrature (*Contre Timarque*) qu'elle se décide non d'après des discours éloquents ou quelques dépositions, mais d'après ses recherches propres et ses notions antérieures : au reste cet orateur revient sans cesse comme Isocrate à la nécessité du bon ordre, de l'εὐκοσμία dans l'Etat et dans toutes les personnes, il insiste sur le règne de la loi (Croiset, *Litt. gr.*, t. 4, p. 638, 651). Lysias remarque que l'influence de l'Aéropage était encore très grande à la fin du V[e] siècle (*C. Eratosth.*, § 69, D, 146). Ce devait être à la même époque, pense M. Caillemer (art. *Aérop.*, dans *Dict. des ant.*, 401, col. 2) que Socrate dit au jeune Périclès : « L'Aéropage composé d'hommes choisis et éprouvés, n'est-il pas le tribunal le plus digne, le plus honorable et le plus équitable dans tous ses jugements, le plus estimable dans toute sa conduite ? » Démosthène (*C. Aristocr.*, p. 65, R. 641) est non moins élogieux : Là seulement on n'a jamais vu ni l'accusé convaincu, ni le poursuivant qui succombe prouver que l'arrêt a été injustement rendu. C'est le tribunal le plus national et le plus auguste de tous. V. cependant, sur l'arbitraire de l'Aéropage dans l'affaire d'Harpale : Girard, *Essai sur l'éloquence attique*, p. 286 et suiv., et Perrot, *Droit public d'Athènes*, p. 213. Ajoutons enfin que depuis le régime d'Ephial-

l'Aréopage était l'objet chez les Athéniens, ne s'était guère affaiblie depuis qu'Eschyle avait célébré le respect et la crainte parente du respect qui présidèrent à l'institution de ce tribunal par les Euménides. En dépit de ses tendances conservatrices, le peuple lui témoigna sans cesse sa confiance et sa sympathie. C'est que l'Aréopage avait toujours conservé jalousement ses traditions de dignité, d'austérité morale et de haute impartialité dans l'administration de la justice. Isocrate, en déplorant le relâchement des mœurs et l'abandon des anciens usages, constate cependant qu'il est facile de se représenter le rôle de cette juridiction par l'impression que son nom seul produit encore actuellement. « Bien qu'on néglige singulièrement aujourd'hui les formalités de l'élection et de l'examen préalable (1), nous voyons cependant encore les citoyens dont la conduite est intolérable partout ailleurs, craindre, lorsqu'ils montent sur la colline de l'Aréopage pour y siéger comme juges, de suivre l'impulsion de leur nature et se conformer aux règles établies dans cette compagnie, plutôt que de persévérer dans leurs écarts, tant est grande la terreur que nos ancêtres ont su inspirer aux méchants, si vivant est le souvenir que les fondateurs de cette assemblée ont laissé dans le lieu consacré de leur vertu

tès et après une période d'effacement peu avant le renversement des Trente, l'Aréopage a peu à peu recouvré ses anciens droits et son action politique du temps de Solon. Au jour des défaites de la guerre du Péloponèse, Lysias nous le montre préoccupé des moyens de sauver l'Etat, πραττούσης σωτηρίαν (*Meurtre d'Eratost.*, § 69, D, 146), M. Edouard Cat (art. *Aréop.*, *Grande Encyclop.*) prouve après bien d'autres par quelques exemples que le silence des auteurs sur l'immixtion de l'Aéropage dans les choses politiques n'est pas aussi absolu qu'on le dit : ainsi après Chéronée, malgré le parti démocratique qui portait au pouvoir Charidème, l'Aéropage arrêta son choix sur Phocion comme défenseur de la ville (Plut., *Phocion*, V, 11). Cf. Schœmann-Lipsius, I, 357. Curtius, IV, p. 59, note 4. Thalheim, Ἄρειος πάγος (*du temps des orateurs*) dans *R. E. P.* W.

(1) Il s'agit de l'enquête (δοκιμασία) portant sur la conduite privée, les mœurs, la gravité de caractère du candidat aux fonctions de juge. Nous savons enfin qu'on n'arrivait à l'Aéropage qu'après avoir rempli certaines charges (cf. Eschine, *C. Timarque*) et rendu ses comptes d'une manière honorable (Pollux, VIII, 10, 125).

et de leur sagesse (1). Plutarque dit que Solon avait voulu faire de l'Aréopage, le gardien des lois et le surveillant de tous (ἐπίσκοπον πάντων καὶ φύλακα τῶν νόμων) (2). Quelque considérable qu'ait pu être son droit de contrôle dans la confection des lois, ce droit n'atteignit peut-être pas la même étendue que ses pouvoirs de police et ses attributions censoriales. L'Aréopage exerçait une surveillance incessante sur l'Etat et les particuliers. Il avait un rôle d'information et recevait toutes les dénonciations individuelles, qu'elles se rapportassent ou non à des infractions relevant de sa compétence (3). Saisi de ces plaintes, il admonestait les uns, menaçait et punissait les autres (4). Le Sénat de l'Aréopage, dit Aristote, avait pour attribution (τὴν μὲν τάξιν) la garde des lois ; en fait, il avait dans la cité le pouvoir administratif le plus complet et le plus étendu : il se préoccupait surtout des atteintes à la morale publique et privée, ainsi que de l'éducation des jeunes gens. Isocrate raconte naïvement qu'il dirigeait ces derniers selons leurs facultés, poussait les uns, qui au commerce, qui à l'agriculture, voyant là le meilleur moyen de donner à ceux-ci de la vertu, d'éloigner ceux-là de la paresse et du vice. C'est ainsi qu'il veillait avec soin à l'application d'une loi sur

---

(1) *Aréopag.*, § 15 de l'édit. et trad. de Clermont-Tonnerre.

(2) Plutarque, *Solon*, 19. En réalité l'Aréopage existait bien avant Solon.

(3) Dugit, *Etude sur l'Aréopage athénien* (Paris, 1867), p. 93. En outre, c'étaient eux qui procédaient à l'information de tous les crimes que le Code n'avait pu prévoir et déterminer, ou qui devenaient plus graves dans certaines circonstances, et même quelquefois qui en prononçaient le jugement. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces ἀδίκηματα ἄγραφα

(4) Arist., Ἀθηναίων πολιτεῖα, ch. III, « Ἡ δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ τὴν μὲν τάξιν εἶχε τοῦ διατηρεῖν τούς νόμους, διῴκει δὲ τά πλεῖστα καὶ τὰ μέγιστα τῶν ἐν τῇ πόλει, καὶ κολάζουσα καὶ ζημιοῦσα πάντας τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως ».Cf. Ἀθ. Π., ch. VIII. Un texte de Phanodémos, qu'Arist. a sans doute consulté, montre l'Aréopage dans l'exercice de ses fonctions de police et de ses fonctions censoriales : ὅτι τοὺς ἀσώτους καὶ τοὺς μὴ ἔκ τινος περιουσίας ζῶντας τὸ παλαιὸν ἀνεκαλοῦντό τε οἱ Ἀρεοπαγῖται καὶ ἐκόλαζον, ἱστόρησαν Φανόδημος καὶ Φιλόχορος. (*F. H. G.*, I, p. 368). B. Haussoullier, *La constit. d'Athènes avant Dracon*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (XVII), 1893, p. 54.

l'oisiveté que Plutarque attribue à Solon et à laquelle font allusion Démosthène et Pollux, en signalant la γραφὴ ἀργίας. Celui qui était convaincu de paresse était, pour la première fois, condamné à une amende de cent drachmes; il voyait, en cas de récidive, sa peine doublée et pouvait être privé, lorsqu'il retombait dans la même faute, de ses droits de citoyen (ἀτιμία). Des auteurs, comme Platon, collectionnaient avec délices ces menues institutions des temps aristocatiques et conservateurs (1). Mais écoutons encore Isocrate: Alors, sous l'autorité de ce conseil, Athènes jouissait de la paix à l'intérieur, fidèle à tous les Grecs et redoutée des Barbares. La vigilance de l'Aréopage avait fait disparaître comme par enchantement la misère des pauvres, les prévarications des magistrats, les malversations des fonctionnaires, la cupidité et la haine du cœur de tous les citoyens (2). Il y a plus :

(1) Plut., *Solon*, 22. Dém., *c. Eubul.*, p. 512, § 32 et Pollux, VIII, 40. La loi existait encore, du moins en droit du temps de Démosthène; d'autres l'attribueraient à Dracon ou à Pisistrate (cf. Suidas *s. v.* Περιάνδρος). Hérodote, II, 178, prétend bien à tort que cette loi aurait été empruntée à une disposition du roi égyptien Amasis, l'avènement de ce souverain étant postérieur à la réforme de Solon. Cette loi rappelle en tout cas quelques règlements en vigueur dans la Florence du moyen âge. Par testament, des citoyens riches pouvaient charger la cité d'infliger une amende de 1000 florins d'or à ceux de leurs fils qui ne se livraient à aucun travail public. V. Meier et Schœmann, p. 130. La surveillance de la vie publique et spécialement de l'instruction à donner à la jeunesse, passa de l'Aréopage aux sophronistes et aux gynéconomes, fonctionnaires chargés de veiller, les premiers à l'éducation des enfants, les autres à la moralité du sexe féminin. Ces magistrats étaient en même temps commis pour veiller à l'inspection de la toilette des femmes. Aristote, *Polit.*, IV, 15, approuve formellement ces usages. Matter les déclare absurdes et l'on aura peu de peine à adopter son avis : « Qu'y a-t-il en effet de plus bizarre au monde, dit le grave auteur de l'*Influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs*, p. 458, que de voir dans Athènes un magistrat se disputant dans les rues avec les femmes, sur une robe plus ou moins fraîche, une ceinture passée de mode ou des sandales mal rattachées aux jambes » ?

(2) Nous avons pensé plus d'une fois, au cours de ces développements sur l'Aéropage, aux « *Vues de l'Assemblée constituante en établissant les justices de paix* ». Nous parlions de la naïveté d'Isocrate, rappelons quelques lignes du législateur révolutionnaire nourri des théories du droit naturel de Rousseau (Cf. ses *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, c. X).

Isocrate viendra justifier cette peinture idyllique de l'Athènes du temps de Solon et de Clisthène. Il tient à bien affirmer qu'il n'a pas forcé les couleurs séduit au prestige des choses consacrées par le temps. Il n'a pas fait l'éloge d'un type de gouvernement ignoré ou vaguement perdu dans le lointain des âges. Bien au contraire, il a décrit un système connu qui a pris son origine en Grèce et qui a été pour ses ancêtres la source de nombreuses prospérités. A quoi donc tenait en définitive la supériorité de l'ancien régime ? Isocrate n'est peut-être pas éloigné de répondre : A la préférence qu'on donnait alors aux mœurs sur les lois.

L'Aréopage, en apportant une telle sollicitude pour prévenir le mal était convaincu que tout homme dont la vie n'a pas été réglée par des principes sévères transgressera les lois les meilleures, alors que ceux qui ont reçu une éducation convenable ne se font pas faute d'obéir même aux prescriptions les plus défectueuses du législateur. Ainsi nous avons vu Socrate, ainsi nous verrons Démosthène respecter la loi écrite en tant que contenant l'expression d'une certaine sagesse, quelque imparfaite qu'elle fut. C'est une erreur de croire, dit Isocrate, que les meilleurs citoyens se rencontrent dans les pays où les lois sont faites avec le plus de soin, car, ajoute-t-il avec sa simplicité coutumière, rien n'empêcherait alors que tous les Grecs fussent égaux en vertu, puisqu'il leur serait facile d'emprunter réciproquement les uns chez les autres les lois inscrites sur les registres publics. Mais ce ne sont pas les lois, ce sont les mœurs qui assurent le bonheur des Etats (οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν ἀλλὰ τοῖς ἤθεσι καλῶς οἰκεῖσθαι τὰς πολεῖς) (1).

Nous élèverons un tribunal qui sera l'autel de la concorde, le peuple qui ne se trompera pas dans ses choix y placera le plus digne de l'occuper. Ce magistrat populaire y fera monter avec lui la franchise, la bonne foi, l'intégrité et surtout la pitié pour le malheur, etc. Il parlera et les haines s'éteindront et les passions se briseront à ses pieds et la paix règnera dans les familles et les cœurs pervers abjureront leurs coupables desseins. L'ami, l'arbitre, le père bien plus que le juge de ses concitoyens, il préviendra les procès, etc. Dédale obscur de la chicane dans lequel s'égaraient les plaideurs, les juges et la justice elle-même, disparaissez ! Et vous, jurisconsultes, éloignez-vous ; nos lois n'auront besoin ni d'interprètes ni de commentateurs et telle sera leur clarté que le simple et droit bon sens suffira pour les entendre et pour les appliquer.

(1) *Aéropagitique*, § 41.

Loin d'être l'indice d'une puissante organisation sociale, le grand nombre de lois révèle leur décadence : *Pessimæ reipublicæ plurimæ leges*. Qu'on le remarque bien, Isocrate n'entend pas condamner ici simplement les lois hâtivement faites et mal coordonnées (1). Sa pensée va plus loin : le soin et l'habileté avec lesquels les lois ont été rédigées ne lui paraissent prouver qu'une chose pour lui ; c'est la nécessité de jour en jour grandissante d'opposer un rempart sérieux à la multitude des crimes (2). Or, il vaut mieux encore prévenir que disposer. Les peuples sagement gouvernés, dit-il en reprenant une pensée du pythagoricien Archytas, ne doivent pas couvrir de lois leurs portiques, mais ils doivent avoir la justice dans le cœur (ἐν ταῖς ψυχαῖς τὸ δίκαιον) (3).

La loi, comme on l'a encore si souvent répété depuis, n'a point en elle de vertu curative. Par elle-même, elle est chose morte et il n'y a point de salut en elle. Toute la science ou l'habileté des législateurs ne sauraient communiquer aux sociétés ce qui ne se donne pas par décret, un principe vivant qui agisse sur les âmes. C'est par la vertu et la justice que la société se soutient, c'est par le vice

(1) Il fait par ailleurs cette critique, particulièrement dans le *Disc. Panath.*, § 58, (*Clerm. Tonn.*), où il oppose les lois anciennes à celles qui régissent aujourd'hui la Grèce, lois remplies d'une telle confusion et de tant de contradictions, que personne n'est en état de s'y reconnaître.

(2) Si l'instruction, disait Socrate, ne donne pas un esprit juste et sain, elle ne fait que rendre les hommes plus mauvais en leur fournissant plus de moyens pour faire le mal.

(3) *Loc. cit.*, Théophraste a écrit de même : Ὀλίγων οἱ ἀγαθοὶ νόμων δέονται· οὐ γὰρ τὰ πράγματα πρὸς τοὺς νόμους ἀλλ' οἱ νόμοι πρὸς τὰ πράγματα τίθενται. (Stobée, *Serm.*, c. XXVII, p. 218). Il faut peu de lois aux honnêtes gens, car les affaires ne se font pas en vue des lois ; ce sont au contraire les lois qui se font en vue des affaires. Ménandre a également synthétisé la même pensée en quelques formules lapidaires : « A qui ne fait rien d'injuste, ses mœurs tiennent lieu de lois. Pour être juste, suivez la droite voie et vivez toujours en compagnie de l'homme juste. Si vous êtes juste, l'honnête sera votre loi. (Δίκαιος ἂν ᾖς, τῷ τρόπῳ χρήσῃ νόμῳ, ap. Stobée, *Floril.*, Περὶ δικαιοσύνης, 9). Les personnes vertueuses n'ont pas besoin de lois. Ce n'est pas la loi qui règle leur conduite, mais leur conduite qui sert de modèle à la loi ».— Ce qui nous rappelle encore Aristote, *Politique*, VI, I : πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθενται πάντος ἄλλου τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. Mais c'est aussi le

qu'elle périt ou tout au moins que les principes de l'ordre subissent une décroissance rapide. Or, ce n'est pas dans les lois, c'est dans les mœurs qui règlent notre conduite journalière que la vertu trouvera son accroissement. Le poète anglais Thompson dit non moins emphatiquement que l'auteur du *Panégyrique* : « Sans la vertu. l'Etat n'a point d'œil qui l'éclaire, la guerre est sans vigueur, la paix sans sécurité, la justice même se façonne aux gré des partis ; les lois oppriment, faible et rare leur protection s'éloigne du territoire ; leur balance est d'abord brisée, puis l'on se rit de leur gloire ». Isocrate insiste sur cette idée que les mœurs des peuples se forment sur celles des hommes qui les gouvernent, et c'est pourquoi il voudrait restituer à l'Aréopage la place qu'il occupait autrefois. Le retour d'Athènes à son ancienne splendeur se fera par la réforme des mœurs. Trouver les hommes les plus sages, les plus vertueux, les plus irréprochables dans leur conduite, ce serait déjà réaliser à moitié le programme qu'on se propose. Ces hommes feront tout le reste. Isocrate nous les montre quelque part livrés à leurs propres inspirations et conservant les mêmes sentiments dans tous les lieux et dans toutes les affaires, tels les magistrats de la république platonicienne chargés de façonner uniformément les choses, les événements, les mœurs, les âmes, les hommes à la ressemblance des divins modèles qu'ils contemplent. C'est bien là le véritable esprit grec, celui de Socrate et d'Aristote, avec son imperturbable équilibre de la raison aux dépens du sentiment. Mais cet idéalisme pur a comme nous l'avons déjà vu aussi ses dangers. Imbu des principes de l'éthique socratique sur l'iden-

---

cas de rappeler et de citer plus complètement que je ne l'ai fait jusqu'à présent, un passage de la *République* de Platon, IV, p. 427 : « Les politiques sont les hommes les plus divertissants du monde, avec leurs règlements qu'ils modifient sans cesse, persuadés qu'ils remédieront par là aux abus qui se glissent dans les rapports de la vie sur tous les points dont j'ai parlé, et qui ne pensent pas qu'en effet ils coupent les têtes d'une hydre. — Ils ne font rien autre chose. — Ainsi, je ne crois pas que, dans quelque État que ce soit, bien ou mal gouverné, un sage législateur doive entrer dans ce détail de lois et de règlements. Dans l'un, cela est inutile, et l'on n'y gagne rien. Dans l'autre, le premier venu les trouvera aisément, ou ils découlent d'eux-mêmes des autres lois déjà établies », trad. de Grou, p. 163.

tité de la vertu et de la science (1), Isocrate n'a pas échappé à la loi commune. Ainsi que ses prédécesseurs, il en vient à croire que les premières règles de la société sortirent en peu de jours à l'état d'œuvres homogènes du cerveau des législateurs, conçues en une seule fois et d'un seul jet, comme le droit qu'on a appelé la création la plus originale du génie latin, et qui a l'air de sortir tout d'une pièce de la tête des décemvirs (2). Le droit prend on ne sait quel caractère impersonnel et irréductible, mais c'est ainsi qu'Isocrate ne cesse de l'entendre : « L'utilité publique et la dignité royale sont également intéressées à ce que les jugements des rois soient immuables comme les lois sagement faites » (3). Ainsi, pour notre auteur, il y aurait un véritable élément permanent et comme figé de vérité et de justice que la raison découvre ou que la conscience suggère. Dans son *discours à Nicoclès*, Isocrate a des expressions bien caractéristiques sur ce sujet. Après avoir recommandé à son auditeur d'abolir les coutumes vicieuses et de changer les institutions surannées, il ajoute : « Tâche d'en découvrir de bonnes par toi-même, sinon emprunte aux étrangers ce qu'il y a de bien chez eux» (4). Ailleurs il ne craint pas d'écrire dans le même sens : « Ceux qui entreprennent d'établir des lois trouvent un secours dans la multitude de celles qui ont été faites avant eux, il n'est pas besoin d'en chercher d'autres, ils n'ont d'autre effort à faire que de rassembler celles dont on se loue ailleurs — et le premier venu peut en faire autant (!!) » (5). Et quel est le contenu de cette justice absolue ? Isocrate s'en tiendra toujours au critérium aussi vague de tous les théoriciens du droit naturel. Le droit naturel est ce qui est rationnellement juste et utile. Il faut n'établir que des lois qui soient d'abord justes et utiles dans leur

---

(1) Cf. L. Spengel, *Isokrates und Platon*, in *Abhandlungen der konigl. bayer. Akadem. der Wissenschaft.*, *Bd.* VII, *abth.* 3, 1855 — *Phil.*, t. XIX (1863), p. 593-598.

(2) Bréal, *Nouvelle revue hist. de droit*, 1883, p. 612. Cette manière de voir est topique dans le *Discours Panathénaïque*, § 58.

(3) *Discours à Nicoclès*, § 6.

(4) *Loc. cit.*

(5) *Antidosis*, § 87, Cartellier.

ensemble des lois qui s'accordent avec elles-mêmes et qui rendent autant que possible les contestations rares et les arrangements avisés, car ce sont là toutes les qualités auxquelles se reconnaît une bonne loi (1). Nous verrons l'idéal de Démosthène qui crut, lui aussi, à un droit naturel. Le grand orateur n'est cependant pas en parfaite communauté de vues avec Isocrate. Il ne pense pas notamment, comme lui, qu'il faille nécessairement emprunter aux étrangers ce qu'ils offrent de bien dans leur législation. A l'occasion d'un procès célèbre, il s'efforcera de démontrer qu'une loi bonne dans un pays ne peut être transplantée quelquefois dans un autre. Sans doute il y a des principes fixes qui doivent être soigneusement conservés et franchement appliqués et suivis : c'est là d'un intérêt primordial pour toute nation qui ne veut pas se suicider ou déchoir. La législation inscrite dans les codes est précédée par une législation inscrite dans le tempérament même de l'homme, et celle-là n'est valable qu'autant qu'elle se conforme à celle-ci. Mais à chaque pays appartient pour ainsi dire, en revanche, l'acceptation ou le choix initial de ses institutions, selon ses goûts, ses tendances, ses traditions et ses nécessités politiques. Les institutions n'ont de valeur et ne sont efficaces que lorsqu'elles ont des racines historiques dans un pays. La politique a pour objet le réel, le possible, le praticable, non l'idéal et cette vérité s'applique aussi bien à l'idéal du passé qu'à celui de l'avenir. Une législation est dès lors un ensemble de pièces solidaires les unes des autres dans lequel une loi voisine viendrait difficilement s'emboîter. Il y a déjà un effort remarquable, un pas de fait vers la vérité. Isocrate, lui, n'a jamais marché qu'en arrière. La notion du changement et des transformations incessantes du droit lui a toujours échappé. Il a vécu près d'un siècle sur cette illusion que le législateur peut d'un coup de baguette et avec des exhortations à la vertu, ressusciter un prétendu passé de bonheur. Il faut prendre le contre-pied d'une de ses formules : ce n'est pas la vertu des citoyens qui fait les bonnes institutions, ce sont les institutions bonnes ou mauvaises qui font des individus ce qu'ils sont.

(1) *Nicoclès, hoc loco.* Cf. sur la notion de l'utilité qu'Isocrate montre inséparable de la justice : *Archidamus*, 14, et *Aréopagitique*, 8.

II) Disciple d'Isocrate, Lycurgue ne fut pas seulement, comme son maître, l'austère prédicateur de morale venu trop tard en un monde trop vieux pour rendre à Athènes sa puissance et ses vertus d'autrefois. Il s'était mêlé de bonne heure à la politique, où il fit cause commune ainsi qu'Hypéride avec Démosthène, aux côtés de qui il combattit dans le Péloponèse le parti macédonien. Nommé intendant des finances peu avant Chéronée, il déploya comme administrateur des revenus de la ville, une grande habileté qui fit comparer son gouvernement à celui de Périclès. Selon toute vraisemblance, la confiance qu'Athènes ne cessa de lui témoigner pour son esprit d'équité et de modération (μετρίον καὶ ἐπιεικῆ δοκοῦντα εἶναι (1) dut l'appeler à d'autres fonctions que nous ne connaissons que très imparfaitement (2). Quelqu'ait été du reste la nature et l'importance des attributions qui lui furent confiées, on peut dire surtout qu'il appartenait à ce groupe d'hommes politiques, qui, le plus souvent, « sans titre officiel et sans autre investiture que leur notoriété et leur autorité morale, se trouvaient posséder la réalité du pouvoir, donner l'impulsion première et avoir la haute main sur les affaires » (3). Lycurgue prétendit exercer cette influence à la manière d'un censeur par un droit de surveillance

(1) Hypéride, *Pro Euxenippo*, col. XXVI, 1, 18 et suiv.

(2) Croiset, *op. cit.*, Cf. Bœckh, t. II, p. 114 et 118. Pseudo-Plutarque, 841 *E*-842 *B*; *Pseph.* 852 *A*, dit de Lycurgue : νόμους πολλοὺς καὶ καλοὺς ἔθηκε τῇ πατρίδι. Plutarque, *Vie des dix orateurs*, *hoc loco*.

(3) G. Perrot, *Le droit public d'Athènes*, ch. 1, § 9, p. 66. C'est ainsi que cet auteur comprend très justement le rôle des orateurs. Voir p. 66 et les développements qui suivent. Cf. du même *L'éloquence politique et judiciaire à Athènes*, p. 22 sqq. A propos de la part prépondérante qu'il prenait aux affaires publiques, nous ajouterons avec Egger que l'orateur athénien pouvait être employé et était même rétribué par l'état pour certains services d'un caractère tout national (*Mémoires de littérature ancienne*, p. 361). On sait que les orateurs recevaient une drachme par jour lorsqu'ils étaient chargés de la défense d'une ville ou d'un citoyen. Ils formaient une magistrature annuelle composée de 10 magistrats choisis par le sort (Schol. d'Aristophane sur les *Guêpes*). Comme συνήγορος l'orateur athénien avait à défendre, ainsi qu'on le verra plus loin, les lois anciennes contre l'auteur de propositions illégales (γραφὴ παρανόμων). Il pouvait être appelé à soutenir la cause d'Athènes devant les tribunaux étrangers. Cf. Schœmann, *Antiquitates juris publici Græcorum*, p. 228-232.

des plus étroits sur la moralité publique et la pratique des vertus civiques. C'est un partisan non moins enthousiaste de la constitution de Solon et de Clisthène que des institutions et de la discipline spartiates (1). Dans cette voie, il ne craignit pas de jouer un rôle des plus pénibles à cette époque, en tant qu'il rappelait les menées des sycophantes, celui d'accusateur public. On sait qu'elle était à cet égard la situation d'Athènes. Athènes n'a pas connu l'organisation du ministère public. Jamais on n'institua de magistrats chargés de poursuivre les délits d'ordre public ou privé. Tout particulier pouvait intenter l'action publique au nom et dans l'intérêt de la cité, aussi bien dans le cas d'un délit dont il était victime que dans l'hypothèse d'un crime auquel il n'était pas intéressé (2). Les archontes thesmothètes recevaient alors cette action, l'instruisaient et en saisissaient les juridictions compétentes. En dehors des hypothèses où s'exerçait librement l'initiative individuelle, l'on vit parfois, pour des affaires particulièrement graves, des accusateurs choisis par le peuple et requérant en son lieu et place (3). Cette liberté illimitée, donnée à chacun dans le droit de

(1) Voir *Contre Léocrate*, 105, 109, 118. Cf. Blass, *Die att. Beredsamkeit*, III² (édit. 1880), p. 71-75, Dürrbach, *L'orateur Lycurgue, étude historique et littéraire*, Paris, 1889.

(2) Les seules conditions exigées étaient d'être régulièrement inscrit sur le registre civique (ληξιαρχικὸν γραμματεῖον) ou registre du dême, de n'être pas en état d'*atimie* et d'avoir l'exercice de ses droits civils. Le principe recevait du reste des exceptions, notamment en ce qui concernait les φονικαὶ δίκαι, actions relatives au meurtre volontaire ou involontaire, et la μοιχείας γραφή, poursuite du délit d'adultère, toutes actions qui ne pouvaient être mises en mouvement que par les seules personnes intéressées, les proche-parents ἐντὸς ἀνεψιότητος dans le premier cas, le mari dans le second cas. Voir art. δίκη précité et γραφή de M. Caillemer, in *Daremberg et Saglio*.

(3) Ce fut le cas dans l'affaire d'Harpale instruite contre Démosthène. Hypéride, Stratoclès, Mnésochmos et autres déterminèrent l'Aéropage à livrer Démade et Démosthène à la justice d'un tribunal. Ils furent ensuite choisis comme accusateurs publics par le peuple pour réclamer la condamnation du grand orateur. De même, dans le procès d'Antiphon, dix coaccusateurs (συνήγοροι) prirent la parole au nom de la cité. Plutarque, *Vie des dix orateurs*, I, 25-26. « Le décret du Sénat renvoyant Antiphon devant le jury, avait réservé à tout citoyen la faculté de s'adjoindre à ces délégués pour mieux mettre en lumière les crimes d'Antiphon ». Perrot, *L'éloquence polit. et jud. à Athènes*, p. 123.

poursuite, avait favorisé le développement du métier de dénonciateurs. Mais l'état était désarmé. Les sycophantes étaient regardés comme un mal nécessaire et Xénophon ne pouvait que les comparer à des chiens que l'on nourrit pour écarter les loups des troupeaux (1). Lycurgue entreprit de relever la profession de sycophante. Défenseur inflexible du droit et de la justice, tel qu'il l'avait appris à l'école d'Isocrate et de Platon (2), il entendit se faire de la tâche qu'il assumait un titre véritable à la reconnaissance du public. Précisément il est intéressant de remarquer les précautions que prennent la plupart des orateurs lorsqu'ils mettent en œuvre l'action publique. Démosthène, par exemple, dans son plaidoyer contre Aristogiton — un sycophante célèbre d'alors — ne manque pas d'insister sur ses agissements et ceux de ses congénères. Il a des expressions énergiques quand ils les montre armés d'une plainte de chantage et guettant les moindres occasions pour menacer quelqu'un d'une loi ignorée et se faire payer son silence. Quel autre intérêt les anime, sinon celui d'un procès, c'est-à-dire d'un gain illicite (3) ? Il s'efforce ainsi de se justifier lui-même en

(1) *Mém.*, II, 9, 11. Cf. Isocrate, *Antidosis*, 26-29. Des mesures furent prises de tout temps contre les sycophantes. Dans la législation de Charondas ils pouvaient être condamnés à l'amende, à l'exil et à l'exposition publique. Diodore (XII, 12, 2), nous apprend qu'ils étaient promenés dans la ville couronnés de tamaris. Dareste, *loc. cit.*, p. 25. La législation athénienne avait prévu le délit de sycophantie ; les actions que l'on pouvait intenter contre ces délinquants portent le terme générique de προβολαί (Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXXI, 58, Eschine, *De falsa legatione*, Pollux, VIII, 46). Cf. Schœmann, *De comitiis Atheniensium*, p. 231-233. Voir l'excellent article συκοφάντης, in *Real-Encyclopedie* de Pauly. Tout accusateur qui en intentant une γραφή n'obtient pas le cinquième des suffrages exprimés par les juges encourait une amende de 1000 drachmes payables au Trésor public. Nous savons en outre par Andocide (*De mysteriis*, § 76) que cette peine de l'amende pouvait s'aggraver d'une sorte d'ἀτιμία ou de déchéance du droit d'intenter à l'avenir une action analogue à celle dans laquelle on avait échoué. V. Caillemer *loc. cit.*, Meier et Schœmann, p. 729. Cf. plus loin une règle différente à propos de l'εἰσαγγελία.

(2) Pseudo-Plutarque, 841, *b*. Cf. Blass, *op. cit.*, p. 74 et 75.

(3) *Contre Aristogiton*, passim. Il parle ailleurs de ces gens « engraissés par les accusations » (*Contre Théocrinès*, § 63). Comp. dans *Couronne*, § 189, le

allant au-devant d'une mauvaise interprétation à laquelle pourrait donner lieu son rôle d'accusateur. Il a, lui, un intérêt personnel à agir, ce sera tout brutalement une vengeance personnelle à satisfaire, quelques représailles à exercer, peu importe. Il ne fait pas œuvre de délateur ordinaire. Ainsi qu'on l'a très bien dit, tandis que le ministère public est chez nous l'organe désintéressé de la loi, il faut que l'accusateur athénien, pour se faire le héraut des intérêts de l'Etat, mette d'abord en évidence des raisons particulières, ses passions, sa haine pour l'accusé. Lycurgue comprend tout autrement le rôle d'accusateur. Il n'a ni représailles particulières à exercer ni querelles à épouser. Le salut public est le seul prétexte qui le pousse à poursuivre tel ou tel de ses concitoyens (1). Il ne se réclame, en agissant ainsi, que de l'intérêt de l'Etat. « Il est utile à la patrie qu'il se trouve des accusateurs pour traduire en justice ceux qui violent les lois (2). Sa sévérité est demeurée légendaire, mais Diodore de Sicile, en l'appelant le plus dur des accusateurs, rendait hommage à son esprit de justice et d'équité qui donnait à sa parole une autorité presque absolue (3). Lycurgue est, en effet, si pénétré de la haute signification de sa mission, qu'il s'étonne que celui qui s'expose à un risque personnel et à des inimitiés par amour du bien public passe, non pour se dévouer à son pays, mais pour se mêler de ce qui ne le regarde pas. Voilà, s'écrie-t-il, ce qui n'est ni conforme à la justice ni à l'intérêt de la cité (οὐ δικαίως ουδὲ συμφερόντως τῇ πολει) (4). Il ne sépare pas la

---

parallèle établi entre le sycophante et l'orateur — tel que l'entend Démosthène — qui se fait le conseiller du peuple.

(1) Cf. Blass, *op. cit.*, p. 80, note 4.

(2) *Contre Léocrate*, § 3 « ὠφέλιμόν ἐστι τῇ πόλει εἶναι τοὺς κρίνοντας ἐν ταύτῃ τοὺς παρανομοῦντας ».

(3) Diodore, XVI, 88 : οὗτος γὰρ (Lycurgue) τῶν τότε ῥητόρων μέγιστον ἔχων ἀξίωμα, — βίον δ'ἐζηκὼς ἐπ' ἀρετῇ περιβόητον, πικρότατος ἦν κατήγορος. On disait de lui que lorsqu'il écrivait ses discours il trempait sa plume non dans l'encre, mais dans le sang, Pseudo-Plutarque, 841, *d*, *e*. Démade s'était exprimé en termes presque identiques sur Dracon. Remarquons à ce propos que le droit en vigueur au commencement du IVᵉ siècle avant notre ère, celui que discutent les orateurs athéniens est celui des vieilles lois de Dracon et de Solon (Dareste, *Nouvelles études d'histoire du droit*, p. 59).

(4) *Contre Léocrate*, *loc. cit.*

notion de l'accusation de celle de l'utilité générale et c'est encore, comme on l'a remarqué, la condamnation de cette absence d'un ministère public indépendant, impartial comme la loi et comme le juge (1). Un citoyen doit, en effet, pour être juste, non pas intenter des procès publics, en vue de satisfaire des haines privées, aux hommes qui ne lèsent en rien l'Etat, mais regarder comme des ennemis personnels ceux qui commettent, à l'égard de la patrie, quelque violation de la loi, et, si le délit est public, alors seulement en haïr publiquement l'auteur (2). Rien de plus juste assurément que cette critique pénétrante de l'état de la législation criminelle d'Athènes. Lycurgue veut sauver ses concitoyens de tout arbitraire, et, c'est pourquoi il distinguera nettement les pouvoirs qui, selon lui, sont à la base de toute bonne démocratie et font la prospérité des états : les prescriptions de la loi, le suffrage des juges et l'accusation, qui leur livre le délit. Malheureusement son exposé ne laisse pas d'inquiéter par ce qu'il a d'un peu vague et de flottant, et l'on se demande, en définitive, si ces trois organes n'empièteront pas l'un sur l'autre. La législation de Lycurgue offrira-t-elle plus de garanties ? Nous nous reporterons de nouveau au *prooemium* du *Contre Léocrate*. La loi — tel est son rôle — nous enseigne d'avance ce qu'il ne faut pas faire ; l'accusateur dénonce ceux qui mériteraient les peines fixées par la loi ; et le juge punit ceux dont la loi et l'accusateur lui ont démontré le crime. Ainsi ni la loi, ni le suffrage des juges ne peuvent rien sans l'accusateur qui doit leur livrer les coupables. En pratique, Lycurgue sait bien que la loi se borne à statuer par avance sur telle et telle infraction qu'elle a expressément visée dans ses dispositions. Il s'en faut

(1) Dürrbach, *loc. cit*, p. 133.

(2) Πολίτου γάρ ἐστι δικαίου μὴ διὰ τὰς ἰδίας ἔχθρας εἰς τὰς κοινὰς κρίσεις καθιστάναι τοὺς τὴν πόλιν μηδὲν ἀδικοῦντας, ἀλλὰ τοὺς εἰς τὴν πατρίδα τι παρανομοῦντας ἰδίους ἐχθροὺς εἶναι νομίζειν, καὶ τὰ κοινὰ τῶν ἀδικημάτων κοινὰς καὶ τὰς προφάσεις ἔχειν τῆς πρὸς αὐτοὺς διαφορᾶς, § 6. — Dans la cité platonicienne la dénonciation est permise, elle est même encouragée et recommandée, car elle constitue la marque distinctive du parfait citoyen ; il est vrai que, pour être légitime, elle ne doit avoir d'autres mobiles que le zèle de la justice et de la loi. *Lois*, V, 730, *d*-731, *e* ; XII, 943, *d-e*, Piat, *Platon*, p. 321.

qu'elle ait toujours distingué exactement ce qui est permis de ce qui est défendu. Le silence d'une loi sera-t-il une raison suffisante pour en faire bénéficier un prévenu ? Voilà bien le conflit entre la loi écrite et la loi naturelle. En théorie, la loi pénale doit tout embrasser et, comme vient de le dire Lycurgue, enseigner à chacun ce qu'il ne faut pas faire (πέφυκε μὴ ἃ δεῖ πράττειν). En fait, cette même loi n'apparaît pas comme la source unique du droit, elle peut avoir besoin d'être complétée ou modifiée. Bien plus, on devra quelquefois passer outre et refaire la loi quand elle sera reconnue manifestement insuffisante. Quelles raisons en donner et comment justifier une aussi grave décision ? Lycurgue estime qu'il ne faut pas reprocher au législateur ses lacunes. Souvent il n'y a pas eu négligence de sa part (1). S'il n'a pas toujours édicté une punition à l'encontre de l'auteur d'un crime particulièrement grave, c'est qu'il paraissait impossible qu'on put en relever des exemples. Toute disposition à cet égard devenait, selon lui, superflue. Il importe de retenir qu'il a moins statué sur l'accidentel et le rare que sur le *plerumque fit* en laissant aux interprètes le soin de dégager sa pensée ainsi que les principes généraux résultant de son œuvre. Les lois, disait Théophraste, doivent être faites en vue de ce qui arrive le plus souvent, et non en vue d'événements extraordinaires (2). C'est une erreur de croire que la loi codifiée suffise à tout : il n'en est aucune qui puisse embrasser ou prévoir tout l'ensemble des rapports juridiques. Si large que puisse être son

---

(1) Cf. *Supra* (chap. sur Aristote), p. 389-392.

(2) Jura constitui oportet, ut dixit Theophrastus, in his quæ ἐπὶ τὸ πλεῖστον, id est, *ut plurimum* accidunt, non quæ ἐκ παραλόγου (Pomponius, fr. 3, Dig., *De legibus*, I, 3). Il disait encore : τὸ γὰρ ἅπαξ ἢ δὶς παραβαίνουσιν οἱ νομοθέται. Les législateurs ne tiennent aucun compte de ce qui n'arrive qu'une fois ou deux (Paul, fr. 6, D., I, 3 et fr. 8, D., *Si pars hereditatis petatur*, V, 4. J'emprunte ces citations au travail de Dareste, *Le Traité des Lois de Théophraste*, in *Revue de législation ancienne et moderne*, 1870, p. 264 et sq. — La loi écrite, sur laquelle notre science juridique positive prétend aujourd'hui édifier tout son système, ne peut être tenue pour autre chose, qu'une *information*, très limitée, du Droit, résultant d'un ensemble d'injonctions, consacrées par un organe supérieur, à l'effet d'établir, sans conteste, quelques règles, qui ont paru susceptibles d'une formule nette, ou pratiquement indispensables. Gény, p. 580.

domaine, il est une variété infinie de choses qu'elle est absolument incapable de saisir. Et même dans la zône qui lui revient, elle est loin de pouvoir tout assouplir à ses formules. Si bien qu'on l'institue, elle ne s'applique jamais d'une manière parfaitement exacte à tous les cas qui se produisent : il y faut sans cesse le secours de la raison pour en tempérer la rigueur et la réconcilier avec le réel (1). On recherchera dès lors quelle solution les anciens nomothètes auraient donné sur telles ou telles difficultés pratiques, si elles s'étaient présentées à l'époque de la promulgation de leurs lois. Il suffira de s'inspirer de leurs travaux antérieurs. Et si toute indication manque absolument, on fera appel à la conscience qui n'est spécialement, ni celle d'hier, ni celle d'aujourd'hui, mais la même dans tous les temps. Nous connaissons déjà la teneur du serment du juge athénien : « περὶ ὧν ἂν νόμοι μὴ ὦσι, γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ κρινῶ ». Pour tous les cas que la loi n'a pas prévus, je prononcerai d'après l'avis le plus juste : c'est à peu de choses près la formule du préteur romain (3). En demandant à l'accusateur et au juge de suppléer à l'insuffisance de la loi, Lycurgue nous paraît avoir repris pour son compte la vieille théorie aristotélicienne sur l'équité. L'équité (ἐπιεικές) corrigera les lacunes de la loi écrite, tant en restreignant l'application trop rigoureuse de la loi qu'en étendant quelquefois ses dispositions par voie d'analogie et surtout en raison de l'esprit général qui en dérive. Habitués au principe de la séparation des pouvoirs, certains esprits supportent mal à notre époque les envahissements de la jurisprudence dans le domaine de la loi

(1) Piat, *Platon*, p. 320.

(2) M. Perrot (*Droit public*, p. 174), après avoir remarqué avec quelle facilité les orateurs usent et abusent du nom de Solon, ajoute : Toute loi que leur public n'a pas vu naître sous ses propres yeux, et qui date déjà de deux ou trois générations, ils l'attribuent *au législateur* (ὁ νομοθέτης), comme ils disent, c'est-à-dire au législateur par excellence, à ce bienfaiteur dont personne ne discute la sagesse, ne conteste le patriotisme et le génie. — En critique historique les hommes de l'époque révolutionnaire ne s'élèvent guère au-dessus de cette conception. On raconte qu'Hérault-Séchelles, ayant à rédiger la constitution de 93, fit demander à la Bibliothèque nationale un exemplaire des *lois de Minos*.

(3) Cf. Fränkel, *Der attische Heliasteneid*, in *Hermès*, XIII (1878), p. 454-55. Dareste, Haussoullier et Th. Reinach, I, p. 170.

écrite. En Grèce, où le pouvoir judiciaire est avant tout considéré comme une dépendance du pouvoir législatif, les auteurs — et Lycurgue fut de ce nombre en dépit de l'analyse que je rapportais tout à l'heure – attribueront à la jurisprudence une importance de premier ordre. Les tribunaux créeront le droit bien plus qu'ils n'appliqueront un droit antérieur résultant d'une loi. *Arbitres de l'application de la loi aux espèces individuelles*, pour parler comme M. Saleilles, leurs magistrats seront toujours des agents d'adaptation ou de modification du droit (1). Ce sont là, croyons-nous.

(1) Saleilles, *Le Code civil et la méthode historique*, in *Livre du Centenaire du Code civil*, p. 126. Nous ne voulons pas dire que la Grèce ait connu une jurisprudence et des écoles de jurisconsultes comme il y en a eu à Rome d'aussi bonne heure. D'une part on chercherait vainement à Athènes des traditions bien arrêtées dans la manière d'interpréter la loi et c'est bien ce qu'on doit appeler proprement jurisprudence. Il ne pouvait guère s'en former au tribunal des héliastes dont les membres se renouvelaient tous les ans. Nous ne connaissons pas assez la jurisprudence de l'Aréopage dont on vantait l'originalité pour pouvoir l'apprécier sûrement. Nous sommes simplement portés à croire, par ce qu'en dit Isocrate, qu'elle s'appuyait tout autant sur la loi écrite que sur les traditions et les coutumes des ancêtres (τὰ πάτρια) Cf. R. Schœll, *Bericht. des bayer. Akad.*, 1886, *philos. philolog. Klasse*, p. 92, *Anmerkung* 95. D'autre part, le droit ne s'enseignait pas dans des manuels : ses différentes branches n'en furent jamais coordonnées et exposées scientifiquement, si l'on en excepte le *Traité des Lois* de Théophraste, que nous ne connaissons guère que par des citations de grammairiens ou de jurisconsultes romains. Le droit était plutôt regardé comme une dépendance de la rhétorique, et c'est pourquoi toutes nos sources, du reste bien souvent suspectes, doivent être cherchées dans les œuvres des orateurs. Qu'on compare précisément la manière d'Isée, qui paraît être la plus juriste d'entre les orateurs attiques, avec celle d'un jurisconsulte romain quelconque. Le goût des constructions juridiques, l'abus même des abstractions logiques chez ce dernier sont bien étrangères à son confrère athénien. Moins dogmatique, moins préoccupé des précédents, l'avocat d'Athènes prendra la loi telle qu'elle est, sans se soucier d'en tirer plus ou moins qu'il convient : il ne s'attachera qu'à reproduire la pensée exacte du législateur en se reportant au milieu et aux circonstances dans lesquelles cette loi a été faite ; il tiendra compte toutefois des transformations qui se sont opérées depuis, des droits nouveaux que des besoins différents ont fait surgir, des intérêts qui ont fini par s'imposer. Son rôle, si je le comprends bien, n'est pas de reconnaître des autorités, d'enregistrer des précédents, de consacrer des textes d'où il tirerait, par des déductions savantes, les

les idées générales qui percent dans le seul discours qui nous soit parvenu de Lycurgue, le plaidoyer *contre Léocrate*. Il n'est pas inutile d'examiner maintenant comment elles se traduisirent en fait. Après les principes, voyons quelques espèces.

A la suite de la défaite de Chéronée, plusieurs citoyens furent accusés d'avoir gravement manqué à leur devoir pendant ou après la bataille De ce nombre était Lysiclès qui commandait avec Charès l'armée athénienne. Lycurgue les poursuivit et les fit condamner à mort. La pusillanimité fut érigée en crime, à l'égal de la trahison. Lycurgue fit arrêter encore un membre de l'Aréopage, Autolycos qui sans quitter Athènes en avait fait partir sa famille pour la mettre en sureté. Nous savons qu'Autolycos subit également la peine capitale. Mais ces deux affaires n'eurent pas le retentissement d'une troisième poursuite du même genre, qui fut dirigée contre un certain Léocrate. Léocrate, riche commerçant d'Athènes, aussitôt après le désastre de Chéronée avait quitté le Pirée avec sa maîtresse, son esclave et ses biens. Arrivé à Rhodes, il avait répandu la fausse nouvelle qu'Athènes était prise et ruinée : c'était encourager les Rhodiens à s'armer en mer pour saisir les navires marchands athéniens. De là il avait gagné Mégare, y avait vécu en qualité de métèque pendant cinq années. Puis l'amour du pays natal l'avait brusquement ramené à Athènes après son

vérités auxquelles il croit. Il accordera de préférence à la logique pure et à ses procédés de systématisation outrancière une plus grande place à l'équité : les considérations politiques, philosophiques et religieuses n'auront pas un moindre poids dans son argumentation que les citations de lois par exemple — et les citations de lois sont fréquentes chez les orateurs. De même encore, comme le remarque Edouard Platner, *Der Process und die Klagen bei den Attikern*, p. 84 *in fine*, les juges, dans bien des cas et notamment lorsqu'ils étaient saisis d'une γραφὴ παρανόμων pouvaient ne pas se décider d'après des règles précises et trancher le litige plutôt suivant leur examen politique, les inspirations de leur idéal et de leur conscience (sondern bloss nach ihren politischen Einsichten und überhaupt nach *bestem Wissen und Gewissen* urtheilen). Ne reconnaissons-nous pas là certaine école de nos jours qui, à défaut de la loi auquelle elle accorde une autorité presque indéfinie et en l'absence de ses directions formelles, en appelle à la libre recherche scientifique qui prendrait ses principes dans la nature des choses positives et dans la conscience. Nous ne saurions trop mettre en lumière cette continuité de l'idée du droit naturel.

départ. Il comptait sans Lycurgue, qui le poursuivit comme coupable de trahison envers la république. Lycurgue agissait contre Léocrate ainsi qu'il l'avait fait à l'égard de Lysiclès et d'Antalycos par la voie de l'εἰσαγγελία (1). On appelait de ce nom une procédure criminelle extraordinaire, par opposition à la procédure ordinaire des γραφαί et appliquée notamment aux crimes qui étaient de nature à compromettre les intérêts de l'Etat. Il convient d'entrer ici dans quelques détails (2).

Théophraste, dans son traité des *Lois*, dit que l'εἰσαγγελία aura lieu lorsqu'un orateur cherche à renverser un gouvernement populaire, ou donne de mauvais conseils au peuple en se lais-

(1) C'était également ainsi que l'on avait procédé contre les généraux qui avait mal servi les intérêts d'Athènes (Miltiade, Thimothée, cf. Démosthène, *Contre Leptine*, 79). De même nous voyons par Eschine (*De falsa legatione*, 139) que l'on pouvait prendre à partie par cette voie les ambassadeurs qui n'avaient pas rempli leur mission avec conscience et fidélité. V. Schœmann, *De comitiis Atheniensium*, p. 194-195. Quintilien fait allusion à ce dernier cas d'εἰσαγγελία (*malæ legationis causa*) dans un passage intéressant du *De instit. orator.*, l. VII, ch. 4.

(2) Le nom complet de l'εἰσαγγελία est : εἰσαγγελία ἐπὶ δημοσίοις ἀδικήμασι. *Lex. rhet. post Photium Porsoni*, p. 667 et Pollux, VIII, c. 6 : Ἐγίγνοντο δὲ καὶ εἰσαγγελίαι κατὰ τῶν καταλυόντων τὸν δῆμον ; d'après ce passage l'εἰσαγγελία viserait le délit de κατάλυσις τοῦ δῆμου ou τῆς πολιτείας qu'un vieux jurisconsulte, Hérauld, I, 1, ch. 9-13, assimilait au *crimen majestatis* (Schœmann, p. 189, *in fine*), rapprochement des plus exacte, car il est peu d'accusations qui aient prêté comme l'une et l'autre aussi facilement aux mêmes interprétations arbitraires. (On sait que ce *crimen majestatis* fait sous l'empire romain pour punir les complots contre la sûreté de l'Etat avait fini par atteindre tout ce qui, de près ou de loin, pouvait compromettre la sécurité du prince et la tranquilité de l'empire. Il est inutile de dire l'abus qu'en firent les délateurs sous Tibère et Néron). Il est fréquemment question de l'εἰσαγγελία chez les orateurs. V. Isocrate, *Disc. pour la paix*, § 130 et *De bigis* (à propos d'Alcibiade poursuivi par la voie de l'eisangélie pour profanation des mystères) Eschine, *Contre Ctésiphon*, § 296 et surtout Démosthène, *Contre Timocrate*, § 51-61. (Timocrate avait proposé une loi sur la procédure de l'εἰσαγγελία). Voir sur ce point Meier et Schœmann, p. 265. Au reste cf. Schœmann, *loc. cit.*, p. 180 sqq. Frănkel, *Die attischen Geschworenengerichte*, Berlin, 1878, p. 71 et sq. Ed. Platner, *op. cit.*, p. 365 sqq. et Thonissen, *Droit pénal de la République athénienne*. Nous faisons plus d'un emprunt à l'article *eisangélie* de M. Caillemer, in *Daremberg et Saglio*.

sant corrompre à prix d'argent, lorsqu'une personne livre à l'ennemi une place forte, des vaisseaux une armée de terre, lorsqu'elle se rend chez les ennemis pour y fixer sa demeure, etc. (1). Comme il est facile de le remarquer, cette énumération que j'abrège révèle des délits de qualification et de gravité bien différentes. Il arriva précisément que la procédure de l'eisangélie servit surtout à atteindre les délits que le législateur n'avait pas visés d'une manière expresse et qui méritaient cependant, à cause de leur gravité spéciale, de tomber sous le coup d'un texte de loi (2). Les règles qui régissaient cette action constituaient, en effet, une dérogation aux principes généraux en matière de γραφαί.

Tandis que toute dénonciation et toute poursuite particulière étaient autorisées devant les tribunaux, l'eisangélie appartient à cette catégorie d'actions introduites par les soins des archontes thesmotètes directement devant l'assemblée du peuple (3). Le peuple se trouvait ainsi détenir une parcelle du pou-

---

(1) Dareste, *loc. cit.*, p. 267, *in fine* et 268.

(2) Théophraste remarquait (*loc. cit.*) que l'εἰσαγγελία a lieu κατὰ καινῶν καὶ ἀγράφων ἀδικημάτων. Mêmes expressions chez Suidas, *s. v.* εἰσαγγελία = Εἰσαγγελίαι κυρίως ἡ περὶ καινῶν (et non κοινῶν remarque Schœmann, p. 183) καὶ δημοσίων ἀδικημάτων... περὶ ὧν διαῤῥήδην μὲν οὐδὲν λέγουσιν οἱ νόμοι, συγχωροῦσι δὲ κρίσεις γίνεσθαι. *Adde* : Harpocration, *Lexicon*, *s. verbo*, Pollux, VIII, 51. Il n'est pas inutile de signaler que les accusations d'impiété durent constituer de bonne heure des cas où la procédure de l'εἰσαγγελία était mise en œuvre. Nous pensons au décret de Diopeithès en vertu duquel devait être traduit devant le Conseil des Cinq-Cents et devant l'Assemblée du peuple quiconque ne croyait pas aux dieux ou donnait un enseignement sur les choses célestes. Ce texte servit de base aux procès bien connus qui furent intentés contre Aspasie et Anaxagore (Plutarque, *Vie de Périclès*, 32, 2). V. Decharme, *Mélanges Perrot*, p. 73-77.

(3) Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXI, 58 et Pollux, VIII, 87. Schol. sur Eschine, 1, 16, où l'on trouve la même énumération que dans l'Ἀθην. πολ. Généralement, c'est bien devant l'ἐκκλησία (assemblée du peuple) qu'avait lieu la poursuite judiciaire, surtout dans l'hypothèse d'un délit dont la répression n'admet pas de délais. L'εἰσαγγελία était portée du reste indifféremment soit devant l'assemblée du peuple, soit devant le Conseil des Cinq-Cents (βουλή) : Harpocration précité. Dans l'un et l'autre cas, ces deux corps saisis

voir judiciaire lorsque par l'initiative d'un citoyen et sur l'invitation d'un magistrat, il était saisi de l'εἰσαγγελία. Le peuple législateur devenait juge en même temps (1). C'est ce que portait un texte législatif, le décret de Kannônos relatif à un délit voisin sans doute de celui qui nous intéresse, l'ἀδικία εἰς τὸν δῆμον « Toute personne qui se rendra coupable de quelque injustice envers le peuple athénien comparaîtra devant le peuple et sera jugée par lui ». Le zèle des accusateurs n'était jamais découragé en ce sens que l'on ne pouvait s'exposer aux pénalités qui frappaient les plaideurs téméraires (2). Cependant le besoin se faisait sentir

par le dénonciateur ou par le magistrat qui avait reçu sa déposition procédaient à une enquête à la suite de laquelle ils pouvaient rendre un non-lieu ou renvoyer devant un tribunal ou prononcer immédiatement une condamnation (cf. Platner, p. 372 et les citations à l'appui, notamment Aristophane, *Guêpes*, v. 588). Les pouvoirs du peuple étaient plus étendus que ceux du Conseil quant à la condamnation qu'il avait la faculté de prononcer. Le Conseil des Cinq-Cents n'infligeait jamais une amende supérieure à 500 drachmes (Démosthène, *contre Evergos et Mnésibule*, p. 369, Dareste (*Plaidoyers civils*). Nous savons par Aristote (*Constit. d'Athènes*, 45, 1), que le Sénat des Cinq-Cents avait eu autrefois des pouvoirs de coercition beaucoup plus considérables puisqu'il aurait pu frapper les citoyens d'amendes, les jeter aux fers et même les envoyer au supplice. Voir Gilbert, *Handbuch der griech. Staatsalterthümer*, p. 313 et les textes cités en note.

(1) Sur le rôle de l'Assemblée du peuple convertie en cour de justice, cf. Platner et les nombreux exemples cités pp. 372 à 376.

(2) L'accusateur restait ἀζήμιος (Hypéride, *Pro Lycophrone*, § 6, p. 416, Andocide, *Contre Alcibiade*, 16). M. Caillemer pense qu'avec le temps les sycophantes abusèrent de cette procédure et qu'on revint bientôt à la règle générale. A l'époque de Démosthène, l'amende de 1000 drachmes que pouvait encourir l'accusateur avait été rétablie, mais c'était là toute la peine infligée au plaideur téméraire qui n'était frappé d'aucune atimie (Pollux, XVIII, *loc. cit.*, qui invoque dans ce sens l'autorité de Théophraste. Il faut ajouter que l'εἰσαγγελία était plus particulièrement facilitée dans le cas de poursuite devant l'archonte éponyme pour mauvais traitements infligés à un orphelin ou à une épiclère (κάκωσις ὀρφανοῦ καὶ ἐπικλήρου). L'εἰσαγγελία devenait alors l'action populaire par excellence, pour employer une expression du droit romain et de notre ancien droit. (Sur quelques difficultés provenant d'un texte de Pollux : voir Bœckh, *op. cit.* p. 93). Pareilles dénonciations faites à l'archonte n'étaient sujettes à aucune amende, alors même que leurs auteurs n'auraient pas obtenu un seul des votes. On n'exigeait même pas la consigna-

d'abandonner l'arbitraire avec lequel on avait fait rentrer tel ou tel délit dans la classe de l'εἰσαγγελία ou de l'ἀδικία εἰς τὸν δῆμον. Une réforme importante fut réalisée dans ce sens, grâce au vote d'une loi qui déterminait la procédure de l'εἰσαγγελία et fixait nettement son champ d'application. On est assez disposé généralement pour rattacher cette loi à l'ensemble des réformes qui signalèrent l'archontat d'Euclide (403-402 av. J.-C). La découverte d'un plaidoyer d'Hypéride sur papyrus égyptien en 1852, nous fait connaître en même temps ce texte célèbre. L'orateur, se demandant quels étaient les cas où l'εἰσαγγελία était recevable, en montrait le caractère essentiellement limitatif. « L'action aura lieu contre celui qui a fait partie de quelque réunion ou formé quelque association en vue de renverser la démocratie, ou si l'on a livré une ville, des vaisseaux, une flotte, une armée, ou si enfin, étant orateur, on ne parle pas dans le sens le plus favorable aux intérêts du peuple athénien, parce qu'on a reçu de l'argent ». Notre savant maître, M. Caillemer, serait toutefois d'avis de compléter le texte de la νόμος εἰσαγγελτικός, telle que nous l'a conservé Hypéride, en y ajoutant les autres faits prévus par Théophraste et le délit dont parle Démosthène de ne pas tenir une promesse faite au peuple (1). Le discours d'Hypéride en question et qui est un plaidoyer pour Euxé-

tion par les deux parties des sommes exigées pour le paiement des juges (πρυτανεῖα), pas plus que la consignation du demandeur (παράστασις). C'est ce que nous apprend notamment Isée, *Succession de Pyrrhos*, § 46 et 47, (Harpocration, *s. v.* εἰσαγγελία). « La poursuite par voie de dénonciation (εἰσαγγελία) est ouverte à qui veut, sans aucun danger à courir. » Une hypothèse voisine est celle de la φάσις que tout citoyen pouvait intenter contre un tuteur pour mauvaise administration des biens de son pupille (γραφὴ ἐπιτροπῆς, Pollux VIII, 47). V. Meier et Schœmann, p. 734, et nos développements *infra*, § IV. Sur deux autres cas dans lesquels l'impunité était assurée à l'accusateur, v. Lysias, *Pro sacra olea excisa*, 37 et sq. *Sur les biens d'Aristophon*, 3. V. Thonissen, *De la responsabilité pénale des plaideurs dans la législation athénienne*, in *Revue de législation*, 1875, p. 137 sqq.

(1) Il est question de ce délit dans le *Contre Leptine*, § 95 à 101 : Vous avez une loi qui frappe des dernières peines quiconque a fait une promesse au peuple, au conseil, au tribunal et ne la tient pas (Voir les observations de Platner, p. 368). En cas d'inexécution, toute personne pouvait agir par voie d'εἰσαγγελία, et le peuple décidait s'il y avait lieu de poursuivre. Dareste,

nippe (1) soulève les mêmes questions que celui de Lycurgue contre Léocrate. Dans l'un et l'autre cas, voici deux individus dénoncés et poursuivis pour des crimes qui ne rentrent pas, même très indirectement, dans les articles de la loi précitée. Euxénippe est accusé d'avoir inexactement interprété un songe qu'il aurait eu dans le temple d'Amphiaraos (2). Nous savons déjà que Léocrate n'a pas trahi son pays, s'il est vrai que toute sa faute fut de le quitter dans un moment de trouble. Hypéride fait habilement valoir l'irrégularité de la poursuite applicable notamment, d'après lui, aux seuls orateurs qui ont donné de mauvais conseils au peuple. Il insiste sur la nécessité pour une république de n'ouvrir ses tribunaux à toutes les plaintes — l'εἰσαγγελία y comprise — que dans les cas autorisés par la loi. Tel délit ressort de l'archonte-roi, ce sera l'outrage à la religion, tel autre de l'archonte éponyme, lorsque ce magistrat recevra la plainte des parents con-

---

Plaidoyers civils de Démosthène, II, 231. Remarquons en passant qu'on peut voir par le contexte de ce passage que les Athéniens considéraient comme obligatoire une promesse non acceptée (la *pollicitatio* du droit romain) *ibid.*, *Plaidoyers politiques de Démosthène*, I, p. 98. *Adde : Contre Timothée*, § 67. Eh bien, s'il n'a pas eu honte de manquer à la parole qu'il vous avait donnée, quand il y a des lois permettant de dénoncer quiconque manque à sa parole envers le peuple.

(1) Poursuivi à l'instigation de Polyeucte qui s'était adjoint Lycurgue.

(2) Des procès aussi ridicules n'étaient pas rares à cette époque : Hypéride au début de sa plaidoirie en rapporte quelques-uns du même goût. Deux métèques sont dénoncés comme criminels d'Etat, parcequ'ils donnent aux joueuses de flûte plus que ne le veut la loi, un autre pour s'être fait inscrire dans un dême qui n'est pas le sien. Une poursuite plus célèbre fut dirigée contre un certain Lycophron ; c'était une banale affaire d'adultère : l'acte d'accusation n'en porta pas moins que le prévenu, coupable de haute trahison, renversait la démocratie en violant ses lois. Quintilien, *loc. cit.*, parlant de cette action où l'on examinait si un député doit jamais faire autrement que ce qui lui est ordonné et jusqu'à quel point il est avoué de la République (an omnino aliter agere, quam mandatum sit, liceat, et quousque sit legatus) ajoutait : « hinc moventur quidem illæ juris cavillationes : quid sit rempublicam lædere? et læserit an profuerit? et, ab ipso an propter ipsum læsa sit. » Cf. un autre exemple d'εἰσαγγελία dans Démosthène, *Contre Phormion*, p. 909, Dareste, *Plaidoyers civils* (hypothèse d'emprunteurs à la grosse condamnés à mort pour n'avoir pas remis aux prêteurs les objets affectés).

tre leurs enfants pour mauvais traitements (κακώσεως γραφή). On descendra ainsi jusqu'au collège des Onze qui connaîtra uniquement des actes susceptibles d'entraîner l'emploi de la contrainte par corps. Pour tout délit, des lois, des tribunaux, des magistrats ont été institués. Il en résulte que chaque citoyen est entouré de toutes les garanties possibles et qu'il ne pourra surtout s'abriter derrière son ignorance de la loi. Mais précisément voilà que les accusateurs ne se bornent pas à tenir pour lettre inutile le texte même de la νόμος εἰσαγγελτικός ; ils dénient encore à l'accusé le droit de l'invoquer pour pouvoir exciper d'une incompétence *ratione materiæ*. L'affaire est simple, les juges n'auront qu'à lire les articles concernant la procédure de l'εἰσαγγελία ainsi que le serment des héliastes, qui ne permet pas aux magistrats d'interpréter la loi suivant leurs sentiments personnels, mais leur fait une obligation de s'en tenir au point particulier qui forme l'objet de la cause déférée au tribunal. Lycurgue, en revanche, demande aux juges de se transformer en législateurs (1). Nous connaissons déjà son argumentation. Le crime de Léocrate n'est pas qualifié par les lois : qu'importe si ce crime a dépassé les prévisions des auteurs de la loi pénale ? Nul doute que ceux-ci ne l'eussent rigoureusement réprimé, si la perspective d'un pareil forfait leur était venue à la pensée (2). Ainsi justifiait-on couramment le silence qu'avait gardé le législateur primitif en n'édictant aucune sanction contre le crime le plus énorme de tous, le parricide. Dracon, ne pouvant prévoir l'impossible, avait cru inutile de lui consacrer une disposition particulière dans ses φονικοὶ νόμοι (3). Léocrate ne saurait tomber sous le coup des lois en vigueur. Qu'est-ce à dire, sinon que le crime dont il s'est rendu coupable se détache par là même, avec un caractère plus odieux, de tous ceux qui sont prévus par

---

(1) *Contre Léocrate*, § 9 : Διὸ καὶ μάλιστα, ὦ ἄνδρες, δεῖ ὑμᾶς γενέσθαι μὴ μόνον τοῦ νῦν ἀδικήματος δικαστὰς ἀλλὰ καὶ νομοθέτας.

(2) Cf. *ibid.*, § 66. Voir Blass, p. 78. M. Durrbach, *op. cit.*, p. 159, remarque le même raisonnement chez Lysias dans son discours *Contre Philon*, § 27 et sqq.

(3) Les criminalistes de la fin du XVIII[e] siècle rapportent l'existence d'un axiome du même genre : « Dans les délits d'une atrocité exceptionnelle, le juge peut s'écarter des lois ». Beccaria, *Des délits et des peines*, Lausanne, 1766, p. 50.

la législation existante ? On ne pouvait, en vérité, appliquer à la poursuite une dénomination bien caractérisée. C'est qu'au fond, le crime de Léocrate en contient implicitement plusieurs autres. L'inculpation, loin d'être unique, se multiplie pour ainsi dire. Lycurgue entreprend, en effet, de prouver que Léocrate s'est rendu coupable du crime de trahison, car en abandonnant la ville il l'a laissée sujette aux mains des ennemis, du crime de lèse-démocratie, puisqu'il a refusé de combattre pour la liberté, du crime d'impiété, puisqu'il a, autant qu'il était en lui, laissé ravager les bois sacrés et détruire les temples, du crime d'outrage envers ses parents, puisqu'il a, pour sa part, détruit leurs tombeaux et aboli les honneurs funèbres qui leur sont dus, du crime de désertion et d'insoumission enfin, puisqu'il ne s'est pas mis à la disposition des stratèges pour être enrôlé (1). Quelle misérable argumentation en vérité, que de se retrancher derrière le texte de la νόμος εἰσαγγελτικός ? Celui qui livre une place ou des vaisseaux, ne livre jamais qu'une part de la puissance d'Athènes. Léocrate lui a livré la ville toute entière. Il a fait surtout œuvre de sacrilège en emportant dans sa fuite les dieux domestiques qu'il a contraints à partager son sort, loin de leurs sanctuaires d'origine en se fixant parmi les cultes de Mégare. — Léocrate, s'écrie Lycurgue, foulant aux pieds lois, traditions, religion, vous a aussi fait perdre autant qu'il était en son pouvoir le secours et la protection des dieux. Aussi n'est-ce pas seulement envers Athènes que les juges seront responsables de leur sentence, c'est envers les dieux. Il est nécessaire que cette sentence reste comme un précédent pour la postérité. Ce faisant, les juges, loin de frapper à tort Léocrate, ne feront que se conformer à l'esprit général de la législation athénienne et aux principes d'ordre public qui sont le fondement de toute société.

---

(1) *C. Léocrate*, § 147. Une argumentation de ce genre est recommandée dans Aristote, *Rhétorique*, I, XIV, 2. Lycurgue n'oublie pas de reprocher enfin à Léocrate son commerce illicite de grains avec l'étranger. L'exportation du blé était constamment défendue dans l'Attique (Ulpien sur le discours de Démosthène, *Contre Timocrate*). Nous voyons par Démosthène (*Contre Lacrite*, p. 330, Dareste) que ce cas rentrait dans la sphère d'application de l'εἰσαγγελία. Voir Boeckh, *Die Staatshaushaltung der Athener*, p. 151.

« Ce serait une impiété que de renvoyer impuni celui qui viole les lois écrites par lesquelles la démocratie se conserve et qui s'est fait l'initiateur et le nomothète de la corruption ». Nous retrouvons ainsi, à travers des pages frémissantes de patriotisme et de l'accent religieux le plus pur (1), les traces de cette doctrine qui sera celle de Démosthène, après avoir été professée par tous les penseurs grecs.

L'individu doit apporter le dévouement le plus complet à la société : ce n'est pas assez de parler du concours et de la collaboration officieuses qu'il peut donner à la vie de l'Etat. Il n'a dans l'antiquité de véritable signification que comme citoyen (2). Le salut d'Athènes dépend de la bonne volonté de chaque citoyen qui détient, pour ainsi dire par devers lui, une part de la souveraineté. Négliger un seul de ces devoirs, c'est par là même abuser de la confiance de la cité et se rendre coupable de trahison (3). « Si une quelconque de tes actions n'a pas un rapport soit direct, soit éloigné, avec le but commun de la société, disait Marc-Aurèle, cette action brise ta vie sociale et en rompt l'unité ; elle est factieuse au même titre qu'est factieux le citoyen qui, pour *sa part personnelle*, s'écarte de l'harmonie qui ressemble à celle-là et qui est nécessaire au peuple ». Une ville ne subsiste qu'autant que toutes les obligations qui constituent le pacte initial de la société sont remplies.

---

(1) Par exemple § 62-71-79-91-94 qui rappellent ce que nous avons déjà indiqué avec Isocrate, cf. § 101, les citations que fait Lycurgue de l'*Erechtée* d'Euripide, d'Homère, de Tyrtée, de Simonide. Ces divers passages prennent dans son argumentation la valeur d'un texte de loi. A signaler encore cette phrase caractéristique : « Les lois dans leur concision n'enseignent pas, mais prescrivent ce qu'il faut faire, au lieu que les poètes dans leur imitation de la vie humaine parlent à notre esprit, parlent à nos yeux et nous persuadent. Οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδασκοῦσιν, ἀλλὰ ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν. » — Cf. Jules Girard, *Etude sur l'èloquence attique*, p. 145.

(2) V. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*, 5e édit., Stuttgart, 1875, p. 37 et sq.

(3) Cf. les considérations de Platner, *loc. cit.*, sur le fondement de l'εἰσαγγελία et Jules Girard, *op. citat.*, p. 145.

Or Léocrate a déchiré ce pacte social en ne se préoccupant, à l'heure du danger général, que de sa nécessité personnelle. Sa conduite n'est pas moins condamnable que celle d'un individu qui se rendrait au Mètroon pour y effacer une seule loi et viendrait ensuite alléguer, comme défense, que le salut de la république ne dépendait pas de l'existence de cette loi unique (1). Nous noterons enfin d'un mot les idées de Lycurgue sur le serment. Le serment, c'est le lien qui maintient la démocratie (τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν). Nombre de criminels peuvent se vanter d'échapper à la justice des hommes et s'assurer pour le reste de leurs jours l'impunité de leurs crimes. Par le serment solennel que la république exige des citoyens lorsqu'ils entrent dans la vie civile (2), tous se voient engagés envers la divinité qui ne manque pas au cas de parjure de les frapper jusque dans leur postérité (3).

III) On peut voir, au cours de cette étude, comme la vie des orateurs est intimément mêlée à celle de leur pays. A ce point de vue, le nom d'Andocide prend une importance assez considérable dans une histoire générale de la Grèce. Nous avons simplement ici l'intention de signaler, à propos de cet orateur, une page de l'histoire de la législation athénienne et, dans une certaine mesure, une phase du conflit de la loi écrite et de la loi non écrite, telle qu'elle nous est exposée dans l'un de ses discours.

Compromis dans la mystérieuse affaire des Hermocopides, en 415, Andocide, qui n'avait pu réussir à éviter la vindicte

(1) *C. Léocrate*, § 66.

(2) *Id*, § 76. C'est le serment des éphèbes qui nous a été conservé par Stobée, XLIII, 8 et Pollux, VIII, 105. Il y était dit notamment : « Je combattrai pour la religion et pour la justice, seul ou avec tous. Je ne laisserai pas après moi la patrie diminuée, mais plus puissante et plus florissante que je l'aurai reçue. J'obéirai à nos magistrats. Je serai soumis aux lois établies et à toutes celles que le peuple établira dans sa volonté unanime. Si quelqu'un veut détruire ou violer ces lois, je ne le souffrirai pas ; mais je combattrai pour elles, seul et avec tous ». Voir aussi Diodore, XI, 29, Hérodote, VII, 132. Nous avons cité ailleurs, *supra*, p. 500, note 1, le serment des combattants de Platées que Lycurgue fait lire par le greffier, immédiatement après le serment des éphèbes.

(3) Cf. Lysias, *Contre Andocide*. V. *infra*, p. 543, note.

populaire en se faisant dénonciateur, s'était exilé. Après bien des pérégrinations à Chypre et à Samos, un retour à Athènes, où il s'était trouvé entre les mains des Quatre-Cents, et un nouvel exil en Elide, il avait reparu dans sa ville natale grâce à l'amnistie proclamée par Thrasybule en 403. Andocide y remplissait depuis trois ans une charge importante, lorsqu'il fut de nouveau arrêté par le sycophante Céphisios, à l'instigation d'un puissant personnage, Callias. On lui reprochait d'avoir commis quelque acte d'impiété aux mystères d'Eleusis. Dénoncé à l'archonte, il comparut devant un jury composé d'initiés (1). A l'accusation soutenue devant le tribunal par Lysias, Andocide répondit par son discours sur les mystères qui mérite de retenir notre attention. Est-il besoin de dire que les faits importent peu, au point de vue qui m'occupe ici ? C'était en somme la vieille accusation de la mutilation des Hermès contre laquelle cet orateur eut à se défendre toute sa vie, sans grand succès. Les questions de droit qui furent soulevées nous intéressent en revanche plus particulièrement.

L'accusation produit un décret d'Isotimidès qui en frappant Andocide de dégradation civique ou d'atimie quinze ans auparavant, lui avait interdit l'accès des temples. Andocide s'efforce de

(1) Pour les crimes de ce genre, le citoyen qui se portait accusateur déposait sa plainte entre les mains de l'archonte-roi par les soins duquel l'affaire était instruite et renvoyée à qui de droit « Ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται » Aristote, Ἀθηναίων πολιτεία, 57. On sait que l'archonte-roi avait dans ses attributions tout ce qui concernait le culte et la religion de l'Etat. On pourrait le comparer au *rex sacrorum*. Il accomplissait en personne certains sacrifices et rites spéciaux, et, d'une manière générale, tout ce qui se rattachait à la liturgie traditionnelle (πάτριαι ou ἀρχαῖαι θυσαί): Platon, *Politique*, § 30, p. 547, *Bekker*. Il décidait dans les contestations en matière de privilèges sacerdotaux, entre deux γένη ou entre des membres d'un même γένος : Démosthène, *Contre Néæra*. Revenant à notre question, cf. Hypéride, *Pro Euxenippo*, 21, Lysias, VI, 4, Andocide, *De mysteriis*, § 111. Voir Foucart, *Les grands mystères d'Eleusis*, in *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, année 1904, t. XXXVII, 1re partie, p. 75. L'accusé pouvait aussi comparaître devant les Eumolpides. Toutes les affaires relatives aux mystères ressortissaient à ces deux juridictions. Les autres cas d'impiété (ἀσέβεια) étaient déférés tantôt à l'Aréopage, tantôt aux héliastes. Cf. Démosthène, *Contre Androtion*, 27, Meier et Schœmann, p. 40.

prouver que si la dénonciation de Céphisios est légale et recevable en la forme, le réquisitoire introductif d'instance se fonde par contre sur un certain nombre de textes abrogés. Le décret a été couvert par deux amnisties. Andocide invoque en effet tout d'abord en sa faveur la mesure de clémence qui a été votée sur l'initiative de Patroclidès après la défaite d'Ægos-Potamos, en 405. On sait quelle fut l'étendue de ce désastre suivi bientôt pour Athènes de la perte de toutes ses villes alliées. Il suffit de relire les *Helléniques* de Xénophon pour se faire une idée de la consternation générale. L'empire athénien était entièrement ruiné et Athènes tout à fait abandonnée à elle-même. Afin de se ressaisir en intéressant tout le monde à la défense de la ville, une résolution exceptionnellement grave avait été prise immédiatement. On décida de rendre tous leurs droits aux citoyens qui en avaient été privés par suite de condamnations. Une amnistie générale atteignit ainsi deux catégories de condamnés. Les uns s'étaient rendus passibles de l'atimie. C'étaient, par exemple, les débiteurs de l'État, les magistrats qui n'avaient pas rendu leurs comptes devant les logistes (1) après leur sortie de charge, les particuliers qui avaient acheté une ferme d'impôts et qui n'avaient pu satisfaire aux clauses des τελωνικοὶ νόμοι, lesquelles les soumettaient à certaines rigueurs de recouvrement (2) ; c'étaient encore toutes les personnes qui s'étaient portées cautions pour d'autres et qui, faute de s'être acquittées à la neuvième prytanie, devaient payer le double en voyant en outre tous leurs biens vendus (3) ; d'autres avaient été frappés d'inter-

(1) Ou auditeurs des comptes au nombre de dix. Cf. Dareste, *La Science du droit en Grèce*, p. 185.

(2) Cf. la *lex censoria* ou *prædiatoria* des Romains. Remarquons à ce propos que les simples détenteurs de biens ou de deniers appartenant à l'Etat étaient, de par un décret d'Euctémion, soumis au même régime que les fermiers en tant que contraignables par corps dans le cas de non-payement au terme, sans préjudice des poursuites administratives au double.

(3) A ce commentaire que nous donnons du passage d'Andocide (*De mysteriis*), § 71 à 77, il faut encore, pour compléter l'énumération, signaler les individus condamnés pour faits de concussion ou de corruption, ceux qui avaient déserté ou refusé le service sur terre et sur mer, ceux qui avaient été condamnés trois fois pour faux témoignage ou fausse citation, ceux qui avaient mal agi à l'égard de leurs parents.

dictions partielles ; ainsi, les soldats qui s'étaient rendus dans la ville aux ordres des Quatre-Cents, tout en exerçant les mêmes droits que les autres citoyens, ne pouvaient plus prendre la parole devant le peuple ni faire partie du conseil. Il faut ajouter que tous les registres publics portant trace de ces condamnations étaient effacés et qu'il était défendu à tout citoyen d'en garder copie, ou même de venir simplement rappeler à qui que ce fut les faits accomplis (1). Conformément à l'amnistie et au pardon compréhensif adoptés par le peuple dans le décret de Patroclidès, dit un historien, le corps des citoyens s'engagea, par un serment solennel dans l'Acropole, à observer une mutuelle harmonie (2). Pour comprendre la partie de cette mesure à laquelle on n'avait recouru qu'une fois jusqu'alors (3) ; il convient de signaler quelques particularités du droit criminel d'Athènes. Tout condamné à l'amende et à l'atimie ne pouvait solliciter, en principe, sans l'accomplissement de certaines formalités, la remise de la peine prononcée et la réintégration de ses droits civiques (4). La situation du débiteur public était spécialement dure, car la loi lui interdisait, sous les peines les plus sévères, de demander, non seulement la remise de sa dette (ἄφεσις τοῦ ὀφλήματος), mais encore un délai de paiement (τάξις) au-delà de la neuvième prytanie, ce qui constituait un terme fixe d'après les règles du droit attique (5). Le législateur allait même jusqu'à frapper de la peine de l'atimie (6), les per-

---

(1) Andocide donne le texte du décret de Patroclidès (§ 77).

(2) Grote, t. XII, p. 20. Andocide, § 76 : καὶ πίστιν ἀλλήλοις περὶ ὁμονοίας δοῦναι ἐν ἀκροπόλει.

(3) Au temps des guerres médiques.

(4) Démosthène, *Contre Timocrate*, § 43, donne le texte de la loi.

(5) Cf. Démosthène, *loc. cit.* (§ 43 à 50). « S'il arrive qu'une personne sans s'être acquittée envers le trésor, prenne part à l'assemblée, siège comme juge, etc. » Entre plusieurs autres textes de Démosthène, que nous pourrions encore citer dans ce sens, il faut surtout relever *Contre Midias*, § 182, et *Contre Leptine*, § 156. La peine prononcée était la mort. Thonissen, *op. cit.*, p. 356.

(6) Démosth., *Contre Aristocrate* et par *à fortiori C. Leptine*, *loc. cit.* Démosthène reproche à Leptine d'avoir fait une loi aux termes de laquelle la plus grave *capitis diminutio* serait infligée à ces personnes : « Si quelqu'un vous demande une grâce, qu'il soit frappé d'atimie, dit sa loi, et que ses biens

sonnes qui s'entremettraient pour solliciter la grâce de leur concitoyen, ainsi que tout proèdre qui prendrait le cas en considération en mettant la question aux voix, à la demande, soit du débiteur lui-même, soit d'un tiers intervenant pour le débiteur. Cependant, ces mêmes tiers pouvaient parvenir à se faire accorder un sauf-conduit pour l'accusé et, grâce à une certaine procédure, ils obtenaient souvent en sa faveur l'ἐπιτιμία ou la pleine jouissance des droits civiques qu'il avait perdus. Le postulant se présentait dans un appareil déterminé devant l'assemblée plénière du peuple. Il s'était placé sous la protection de la divinité en déposant un rameau d'olivier sur l'autel de Pnyx. Et alors, dans l'attitude d'un suppliant, il intercédait auprès du peuple pour obtenir qu'on suspendit l'effet d'une sentence trop rigoureuse, quoique régulière et légalement prononcée à l'égard de tel ou tel condamné. L'ἐκκλησία saisie de l'affaire par le programme des prytanes (1) pouvait, par un suffrage de 6.000 voix et au scrutin secret, rendre un décret en faveur du criminel et l'exempter des incapacités attachées à sa situation. S'agissait-il d'un débiteur public, elle le déliait, comme on l'a dit, des incapacités attachées à sa situation et le mettait à même de présenter à la deuxième ἐκκλησία de la prytanie suivante une supplique en la forme. C'était ce qu'on appelait l'ἄδεια, c'est-à-dire littéralement l'assurance de l'impunité, on dirait presque une prime de sécurité donnée au coupable (2). Le champ d'ap-

---

soient confisqués ». C'est violer le principe que les peines ne peuvent être cumulées. Précisément Andocide venait de remarquer que tous les condamnés de la première catégorie qu'il a signalés comme ayant bénéficié de l'amnistie avaient perdu leurs droits civiques, mais conservé leurs biens. V. en outre Dém., *C. Timocrate*, § 43 précité et § 50. Cf. Schœmann, *De comit. Ath.* p. 275, note 1 et p. 289.

(1) V. Eschine, *De falsa legatione*, Harpocration, *s. v.* κυρία ἐκκλησία.

(2) Bœckh, *Staatshaushaltung der Athener*, II, p. 33, définit comme suit l'ἄδεια « Ἄδεια ist Sicherheirt in irgend einer Lage oder Handlung gegen Belangung oder Angriff, wie sicheres Geleit oder Verzeihung eines Vergehens, wegen dessen man konnte in Anspruch genommen werden ». Ἄδεια étymologiquement = absence de crainte, d'où exemption et dispense de responsabilité. Tout ce que nous venons de dire sur l'ἄδεια se trouve en substance dans Démosthène, *C. Timocrate* précité, § 43. V. article ἄδεια de Caillemer, *Daremb.*

plication de cette institution ne se limitait pas au seul cas que nous venons d'indiquer. Par là, on arrêtait des poursuites déjà commencées lorsque l'inculpé dénonçait brusquement ses complices (1). Avec l'autorisation de l'Assemblée, on donnait encore le droit d'ester en justice et d'exercer une action en justice dans l'intérêt de l'État (μήνυσις) à des esclaves ou des étrangers, dotant ainsi les uns et les autres d'une certaine capacité restreinte il est vrai à un petit nombre d'actes (2). De même, pour prendre un exemple célèbre, l'orateur Démade avait été frappé d'atimie et, par le fait de sa condamnation, ne pouvait prendre part aux affaires publiques (3) : grâce à la permission qui lui fut donnée par le peuple, il put présenter et discuter un projet de décret. Enfin, c'est ainsi que tout le monde pouvait, en obtenant l'ἄδεια, provoquer de la part de l'Assemblée une proposition comme celle que Patroclidès eut l'habileté de faire voter en 403. Quelque contraires que ces motions fussent en général à la Constitution ainsi qu'à la loi ou à de simples décrets antérieurs, leurs auteurs, investis de l'autorisation populaire, se trouvaient toujours à l'abri de toutes les accusations publiques et ne pouvaient notamment être poursuivis par la voie de la γραφὴ παρανόμων. Une loi

---

et Saglio, Glotz, ἐκκλησία, *eod. loco*, Schœmann, *loc. cit.*, p. 385, les développements de Bœckh, pp. 49-51-55, Hermann, p. 124, note 133, § 3, Thalheim, art. ἄδεια, in *Real Encyclop. Pauly-Wissowa.*

(1) Ainsi dans le discours d'Andocide qui nous intéresse en ce moment, § 12 à 15. De même Lysias, *Contre Agoratos*, § 58, raconte qu'Hagnodoros voulant sauver Ménéstratos et perdre le plus de citoyens possible en les faisant dénoncer, l'amène devant l'archonte — on vote un décret qui lui assure l'impunité. Cf. encore le cas d'Alcibiade rapporté dans Plutarque, *Alc.* 23, qui fournit une autre application de l'ἄδεια

(2) L'ἄδεια pouvait encore servir à conférer le droit de cité. Voir Fränkel, *Die attischen Geschworenengerichte*, p. 14. Cf. Schœmann, *De comit. Ath.*, p. 80 et note 38. Tout le monde sait qu'il fallait un vote de 6000 voix pour pouvoir prononcer l'ostracisme : Philochoros, fr. 79. Schol. Aristophane, *Chevaliers*, 885, Plut., *Aristide*, 7.

(3) Bekk., *Anecd.*, I, 198, 26 « Ἄτιμος : ὁ ἐστερημένος τῆς παῤῥησίας, ὥστε μήτε βουλεύειν μήτε δικάζειν, ἄρχειν μήτε πολιτεύεσθαι μήτε ἄλλο τι τῶν κοινῶν ποιεῖν ». *Adde* : Meier, *De bonis damnatorum*, p. 103. Sur la παῤῥησία ou privation du droit de parler en public : Cf. Dém., *C. Néæra* et *C. Midias*.

privée se faisait jour grâce à l'ἄδεια et, si peu disposée que fut la législation athénienne pour octroyer des privilèges et, d'une façon plus générale, pour mettre de simples décrets au-dessus des lois ordinaires, on voit cependant, par l'institution dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, des motions particulières tenir en échec des règles générales du droit dans des cas et sous des conditions bien déterminées. La loi athénienne avait du reste prévu cette dérogation au principe si souvent énoncé par les orateurs et qui peut s'énoncer ainsi : « Nul décret, soit du peuple, soit du Sénat, ne peut prévaloir contre une loi » (1). Il n'est pas permis de faire une loi pour un homme (νόμος ἐπ' ἀνδρί) (2). La loi sera la même pour tous les Athéniens. Andocide, en formulant à son tour cette règle fondamentale, tient à la replacer dans son milieu historique. Depuis la date que nous rappelions tout à l'heure, de la bataille d'Ægos-Potamos en 405, jusqu'au rétablissement de la démocratie, Athènes avait connu des années de souffrances et de misères sous le gouvernement des Trente. Thrasybule, avant de restaurer la constitution athénienne, traite en 403 avec Pausanias et fait échanger des serments solennels d'amnistie avec les ennemis de la veille. Les seules personnes exemptées de l'amnistie étaient les Trente ainsi que les Onze qui s'étaient fait les exécuteurs de leurs actes arbitraires. Puis une proposition de Phormisios, qui tendait à une sorte de compromis entre l'oligarchie et la monarchie, ayant été rejetée, l'ancienne démocratie de Solon fut rétablie. L'Aréopage reprenait ses prérogatives d'autrefois comme pouvoir modérateur « gardien des lois, surveillant des magistrats ». Les ordonnances de Dracon et les lois de Solon rentraient

---

(1) Ψήφισμα δὲ μηδὲν, μήτε βουλῆς μήτε δήμου νόμου κυριώτερον εἶναι. Dém., *Contre Aristocrate*, § 87. Cf. *infra*.

(2) La règle était la même à Rome. Cicéron, *De legibus*, III, 4 « *Privilegia ne irroganto* ». Cicéron entend bien dire par là qu'on ne doit pas rendre des lois spéciales sur un individu puisqu'il signale plus loin (§ 19) une disposition de la loi des XII Tables supprimant les privilèges et qu'il la commente ainsi: In privos homines leges ferri noluerunt; id est enim privilegium : quo quid est injustius ? quum legis hæc vis est, scitum esse jussum in omnes. Voir au surplus *Pro Domo*, 17.

de nouveau en vigueur. Précisément, voilà qu'on ne tarde pas à remarquer que beaucoup de citoyens, en dépit de l'amnistie, tombaient sous le coup de ces vieilles dispositions législatives pour la part qu'ils avaient prise aux évènements les plus récents : suivant ces lois, dit Grote, ils restaient susceptibles d'être jugés (1). D'autre part, un grand nombre de ces textes avaient cessé de se trouver en harmonie avec les besoins de l'époque. Depuis longtemps on n'en comptait plus les articles qui étaient tombés en désuétude. La nécessité se faisait de plus en plus sentir de procéder à une révision complète de toute la législation antérieure. Il y avait eu déjà une tentative dans ce sens, mais le projet de refonte des anciennes lois avait avorté. La proposition de réforme fut reprise en 403 par un certain Tisaménos. Sur son initiative, il fut décidé que tout en entendant se gouverner d'après les institutions de ses ancêtres, par un juste retour aux lois et aux statuts antérieurement en vigueur, on promulguerait toutes les lois additionnelles et complémentaires qui pourraient être jugées convenables. Or, en même temps que le Sénat des Cinq-Cents et les neuf archontes venaient d'être tirés au sort, cinq cents citoyens étaient élus dans les dêmes comme nomothètes : Tisaménos était du nombre (1). Parmi ces nomothètes, le Sénat opéra un triage et constitua un comité composé d'un petit nombre d'hommes d'expérience qu'il chargea du travail de la révision des lois (διόρθωσις τῶν νομῶν). Avec les greffiers qu'il avait pris pour auxiliaires, un comité devait inscrire les lois sur des tables de bois, les exposer devant les statues des héros éponymes pour qu'elles fussent lues

(1) Grote, XII, p. 103 sqq. Aussi, sur la motion d'Archinos, une loi fut-elle rendue qui permettait à tout défendeur contre lequel cette action serait dirigée, de soulever une exception dilatoire (παραγραφή) l'exception tirée de l'amnistie, et, comme dit encore Grote, de la prescription légale qui s'y rattachait (cf. Isocrate, *Paragraphe contre Callimachos*, I et 4). Le défendeur est autorisé à jurer que l'action intentée contre lui est fondée sur un fait antérieur à l'archontat d'Euclide. Sur ce moyen que Curtius, IV, p. 57, appelle improprement tierce-opposition: voir Platner, I, 156 à 162, et Meier et Schœmann, p. 647. Cf. Wachsmuth, *Hellen. Alterthümer*, II, p. 267.

(1) Cf. art Tisaménos, in *R. E. P.* et Droysen, *De Demophanti Patroclidis Tisameni populiscitis*, Berlin, 1873, Grote, 115.

de tout le monde, puis les soumettre à l'examen des magistrats dans le mois courant alors. C'était absolument conforme aux principes du droit public athénien. Toute demande d'abrogation d'une loi et tout nouveau projet de loi devaient être portés à la connaissance du Sénat (1), qui présentait ses observations et était ensuite directement associé, comme nous en avons une preuve de plus par le décret de Tisaménos aux délibérations des cinq cents monothètes chargés de décider en dernier ressort. Le Sénat et le collège des nomothètes, après avoir prêté serment, passèrent en revue les anciennes lois et les nouvelles propositions. Ils avaient en somme à choisir entre la loi dont on leur demandait l'abrogation et la loi nouvelle qu'on voulait lui substituer. Naturellement. et en raison de la publicité qu'on avait donnée aux nouveaux projets de lois avant de les faire entrer en discussion, tout citoyen avait le droit de pénétrer dans la salle des séances et d'y soutenir ses propositions personnelles (2). C'est pourquoi il avait dû déclarer d'avance et publiquement, suivant les règles ordinaires, les amendements qu'il se proposait d'introduire dans la loi. Mais, comme les nomothètes, il ne pouvait exercer ce droit d'amendement qu'en proposant en même temps l'abrogation expresse de la loi antérieure réglant la même matière. La loi antérieure à Athènes ne devait jamais coexister avec la loi postérieure ; il fallait qu'il n'y eût pas la moindre incertitude sur le maintien ou

---

(1) Schœmann, *De comitiis Atheniensium*, p. 95 à 98. Il en était de même des décrets. Cf. Aristote, Ἀθηναιῶν πολιτεία, 45. Démosth., *Contre Androtion*, § 5. « μὴ πρότερον εἰς τὸν δῆμον ψήφισμα ἐκφέρειν πρὶν ἐν τῇ βουλῇ δοκημασθείη » (le décret proposé par Androtion était illégal notamment en ce que cette proposition n'avait pas fait l'objet d'un avis favorable du Sénat, προβούλευμα). Les grammairiens rappellent fréquemment cette règle « ἄνευ προβουλεύματος μηδὲν ψήφισμα εἰσίεναι ἐν τῷ δημῷ ». Comp. Léopold Schmidt, *Comment. de auctoritate* προβουλεύματος *in republ. Atheniensium*, 1876-77, in *Bursian*, t. 15, 1878, p. 314. Cf. Plut., *Solon*, 19. Voir *infra*.

(2) Il ne pouvait être privé de ce droit qu'au cas où il avait encouru trois condamnations pour dépôt de propositions illégales (γραφὴ παρανόμων). Diodore, XXIII, 18.

l'abandon d'une disposition législative. Ainsi que le dit Démosthène qui ne voit rien de plus juste dans toute la constitution athénienne, comme condition de l'adoption d'une loi nouvelle, la loi exige la suppression préalable de celle qui lui est contraire (1). Le vote du Sénat et du Corps des cinq cents nomothètes suffisait à la perfection de la loi. Les lois, une fois votées, étaient confiées à la surveillance de l'Aréopage, après avoir été affichées sur les murs du Pœcile. On voit que le décret de Tisaménos est muet sur le rôle des archontes thesmothètes. Nous savons cependant que c'était une des attributions les plus importantes de ces fonctionnaires que de veiller au dépôt des lois, de même qu'ils devaient signaler au peuple, à la fin de leur mandat, toutes les propositions de réforme ou de correction (2). Il est facile de se

---

(1) *C. Timocrate*, § 31-35 : « Pourquoi cela, ajoute l'orateur ? D'abord pour que vous puissiez donner de justes votes, fidèles à la religion du serment. En effet, supposons qu'il existe à la fois deux lois contraires, qu'une lutte s'engage devant vous entre deux adversaires sur des affaires publiques ou privées, et que chacun des deux prétende l'emporter en invoquant une loi différente : du coup vous ne pouvez pas voter pour tous les deux. Comment concevoir pareille chose? Vous ne pouvez pas non plus respecter votre serment en votant pour l'un des deux, car, en ce cas, votre décision se trouvera violer la loi contraire, également obligatoire ».

(2) Cf. Eschine, *C. Ctésiphon*, 38 : « Le législateur qui a fondé notre démocratie a donné aux thesmothètes l'ordre formel de réviser chaque année les lois avec le concours du peuple ; de rechercher, d'examiner avec soin s'il en est parmi celles qui sont en vigueur de contradictoires ou d'implicitement abrogées, enfin s'il en existe plus d'une sur le même objet. C'est pourquoi à la première séance de l'année le peuple vote sur la question de savoir s'il faut s'en tenir à la législation existante ou s'il ne convient pas d'y apporter des modifications (προχειροτονία νόμων : V. Harpocration et Suidas, *à ce mot*) ». Ajoutons que du temps des orateurs il se peut que les thesmothètes aient eu le droit, lorsqu'une proposition leur paraissait tout à la fois contraire à l'esprit général de la législation et aux intérêts de l'Etat, de se refuser à l'approuver et d'empêcher par suite le passage de la loi à la délibération. La procédure que je viens de retracer est celle de la confection des lois dans ses traits essentiels, telle qu'elle est décrite par Démosthène, *Contre Leptine*, § 88 à 95, et c'est pourquoi je n'aurai pas à y revenir (voir Glotz, ἐκκλησία et Caillemer, νόμος, in *Daremberg et Saglio*). Signalons cependant quelques différences. On nommait généralement des avocats publics (συνήγοροι ou σύνδικοι) chargés de défendre la loi attaquée contre l'auteur de

rendre compte des particularités de la procédure suivie à cette époque et qui est, sur certains points, exorbitante de celle du droit commun. Nous pensons, par exemple, en ce moment au recrutement des nomothètes. En règle générale, bien que les grammairiens et les orateurs ne nous renseignent pas très nettement à ce sujet, il semble que les nomothètes soient tirés au sort. D'autres disent, il est vrai, qu'ils étaient choisis par les thesmothètes. Le seul point sur lequel tout le monde soit d'accord, c'est que ces personnages étaient pris parmi les héliastes (1). Les Cinq cents nomothètes dont il est question dans la révision de Tisaménos ont été élus, comme nous l'avons indiqué, dans les dèmes. On cherche ainsi, comme le dit M. Perrot, à s'entourer de plus de garanties en demandant à l'élection la désignation des nomothètes. Cette élection se fera loin de la place publique et de ses entraînements par de petits groupes qui ne se prononceront qu'en pleine connaissance de cause. D'autre part, en enlevant ce droit de surveillance ordinairement confié aux thesmothètes pour la porter à l'Aréopage, le législateur de 403 pensait que le meilleur moyen de faire cesser l'anarchie antérieure était d'avoir sous la main une sorte de cour régulatrice dont la mission serait de faire respecter les règles de droit sorties du travail de la révision et d'assurer une véritable unité de jurisprudence en cassant toutes les décisions du peuple et les sentences des juges contraires aux lois qu'on venait d'établir.

Ces lois étaient en effet les suivantes. La première défendait à tout magistrat d'appliquer à l'avenir une loi non écrite et un décret abrogé. Elle édictait en outre qu'aucun ψήφισμα, soit du peuple, soit du Sénat, ne pourrait prévaloir contre une loi et

---

la loi nouvelle. Il n'en est pas trace dans la procédure de revision de Tisaménos. De même il n'est pas question des lectures successives, comme cela avait lieu en temps ordinaire. On veut éviter les lenteurs et remédier le plus vite à l'état d'anarchie dans lequel les Trente avaient dû laisser la législation athénienne.

(1) Voir au reste sur notre incertitude à l'égard de l'institution des nomothètes : Perrot, *op. citat.*, p. 159 et un article de M. Francotte sur lequel nous revenons plus loin : *Loi et décret dans le droit public des Grecs*, in *Musée Belge*, 1904, p. 331. Il va sans dire que les anciens auteurs étaient plus affirmatifs. Sic : Schœmann, *De comitiis Atheniensium*, p. 270 et sqq.

prohibait toute loi faite en vue d'un seul citoyen (νόμος ἐπ' ἀνδρί) à moins qu'elle n'ait été adoptée au scrutin secret par 6.000 votants (1). Aux termes de la seconde loi, les seules sentences des juges et d'arbitres prononcées sous le gouvernement démocratique étaient tenues pour valables, ce qui annulait ainsi, implicitement, toutes les décisions rendues sous les Trente. Dans une disposition transitoire, il était dit que les lois ainsi votées et inscrites sur les tablettes n'auraient d'effet qu'à partir de l'archontat d'Euclide — c'est-à-dire à partir de la nomination des archontes nommés après le retour de Thrasybule et le rétablissement de la démocratie (2). L'importante réforme à laquelle Tisaménos et Euclide attachèrent ainsi leur nom contenait, comme on le voit, deux dispositions qui réglementaient, l'une, les pouvoirs du juge, l'autre, ceux du législateur. On défend au juge de se servir d'ἄγραφος νόμος. « Vous déclarâtes, concitoyens, dit Andocide, que les lois non écrites ne seraient jamais appliquées par les magistrats en aucun cas ». Le sens et la portée de ce texte célèbre doivent être bien fixés. Toute décision qui se fonderait uniquement sur une loi de ce genre serait entachée d'excès de pouvoir et, comme telle, susceptible d'être annulée. Bien que l'au-

(1) Cf. Wilamowitz-Mœllendorf, *Aristoteles und Athen*, II, p. 105.

(2) Andocide, *De mysteriis*, p. 87. Cf. Démosthène *c. Timocrate*, p. 38. Grote, *loc. cit.*, p. 106, remarque qu'Andocide n'a pas cité la loi complètement. Il a omis ces mots : ὅ πόσα δ'ἐπὶ τῶν τριάκοντα ἐπράχθη, ἤ ἰδίᾳ ἢ δημόσια, ἄκυρα εἶναι. Voir encore Eschine, *C. Timarque*, c. 9, p. 25. Ajoutons que tous les actes antérieurs à l'archontat d'Euclide ne pouvaient donner lieu à une poursuite criminelle. Aussi les sénateurs s'engagèrent-ils par serment à ne recevoir aucune accusation motivée dans ces conditions et l'on intercala cette clause dans le serment des héliastes : « Je ne rappellerai pas les torts passés et je n'appuierai personne autre qui me les rappellera, au contraire, je donnerai mon vote conformément aux lois existantes » (Andocide, *eod. loc.*, § 91). L'authenticité des pièces législatives rapportées au *De mysteriis* a été plusieurs fois très sérieusement contestée ; on s'est notamment attaqué au décret de Tisaménos. Ainsi Franke, *Ztschr. f. Alterthumsw.*, 1841, p. 463, Droysen, *loc. cit.* et encore Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, 2e édit., 314. M. Perrot (*L'éloquence politique et judiciaire à Athènes*, p. 205) montre que les découvertes épigraphiques ont confirmé l'exactitude de plus d'un renseignement juridique contenu dans le discours d'Andocide.

teur ne se prononce pas formellement dans ce sens, cette conséquence semble ressortir des dispositions de la loi précitée et répondre, très exactement, au vœu du législateur. Faut-il cependant entendre cette prohibition dans le sens d'une condamnation complète du droit naturel ? Ce serait trop dire, et il vaut mieux ne voir là qu'une des phases de ce conflit de la loi écrite et de la loi non écrite, qui ne se termina pas par un divorce, mais par la délimitation mieux arrêtée du domaine de ces deux lois. Qu'on relise le contexte de son discours, Andocide vient de rappeler que les auteurs de la révision ont fait graver sur la pierre les lois qui devront servir de base à la vie juridique et qui pourront seules être invoquées dans les litiges. Celles qui ont été éliminées après l'épreuve de la révision ne jouiront que d'une autorité purement morale et ne vaudront qu'en tant que droit supplétoire. Ainsi font quelques législations modernes, en renvoyant sur certaines matières aux prescriptions du droit naturel auxquelles elles confèrent expressément, par suite, une valeur subsidiaire, de même que le code civil français laisse parfois aux juges la liberté de se reporter aux usages locaux. Le rôle du δίκαιον φύσει sera toujours assez vaste pour que les orateurs et les juges puissent s'en réclamer en cas d'insuffisance de la loi écrite (1). Lysias et Andocide, dans ce procès dont nous parlions plus haut, l'invoqueront tour à tour, l'un pour démontrer aux juges qu'en frappant un sacrilège plus coupable encore aux regards des ἄγραφα νόμιμα qu'au simple point de vue des lois positives, ils se feront les auxiliaires de la vengeance divine, l'autre pour supplier ces mêmes juges de se prononcer en hommes (ἀνθρωπίνως), ainsi que des gens qui peuvent se trouver un jour dans la situation de ceux qu'ils ont à juger (2). Mais il est un autre rapproche-

(1) Dans ce sens Thalheim, article Ἄγραφος νόμος, in *R. Encyclop. P. W.*, remarque que le décret de Tisaménos se concilie sans peine avec l'obligation que la loi fait aux juges de se décider, à défaut de la loi, suivant l'opinion qui leur paraîtra la plus juste (γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ). Cf. Westermann, art. νόμος, in *Pauly*, Caillemer, même article, in *Daremberg et Saglio*, Dissen, *Kleine Schriften*, pp. 161 et 165, Platner, *op. cit.*, p. 85.

(2) Lysias invoque dans son discours *Contre Andocide* les lois non écrites des Eumolpides, § 10 : Καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ

ment qui s'impose. A Sparte, berceau de la loi non écrite, Lycurgue, au témoignage de ses biographes, avait posé les mêmes règles que les auteurs de la révision de 403. Et cependant, suivant ces mêmes historiens, le législateur spartiate avait publié un corps de lois composé d'un certain nombre de réponses de l'oracle pythique. Nous avons déjà dit qu'il présentait ce recueil, plus connu sous le nom de *rhétra*, comme une manifestation de la volonté divine. Il convient d'ajouter encore qu'il avait institué un collège de prêtres chargés de statuer en dernier ressort sur le sens de certaines prescriptions législatives. Ces lois privées de toute sanction, et que nous serions tenté d'assimiler aux *leges imperfectæ* ne pouvaient valoir évidemment que comme ἄγραφα

τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Ευμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν· ἡγεῖσθαι γὰρ ἂν αὐτοὺς οὕτως οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην. Ainsi Périclès aurait conseillé au peuple d'appliquer aux impies non seulement les lois de la cité, mais encore celles des Eumolpides. Callias invoquait justement contre Andocide une de ces lois qui punissait de mort celui qui avait déposé un rameau de suppliant dans l'Eleusinion (Andocide, *De mysteriis*, §116). La peine de mort, remarque Foucart, *loc. cit.*, p. 10, n'était pas prononcée expressément pour le fait d'avoir déposé le rameau, mais elle avait été tirée par voie d'exégèse d'une prescription plus générale. D'autre part, dit le même auteur, il est vraisemblable que cette condamnation dans le cours du temps avait paru trop sévère. Comme il n'était pas possible d'abroger une loi qui appartenait non à l'Etat, mais aux Eumolpides, les Athéniens avaient voté un décret gravé sur le stèle de l'Eleusision et qui condamnait le coupable à une amende de 1.000 drachmes. La loi traditionnelle des Eumolpides continuait à exister, mais dans la pratique c'est le décret qu'on appliquait invariablement. On voit par la dernière phrase du texte que ce ne sont pas les juges, mais les dieux eux-mêmes qui rendront la sentence. Cf. Dareste, p. 103. A Mantinée, dans la première moitié du ve siècle, certaines affaires de sacrilège sont jugées par un tribunal mi-partie où siègent des juges civils et la déesse représentée par ses prêtres (ἅ τε θεὸς κὰς οἱ δικασταὶ). La sentence doit être ratifiée par l'oracle pour devenir exécutoire. Glotz, p. 566. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, p. 525. Le recours formel à la juridiction pénale des divinités dit encore Glotz, soit qu'il accompagne, soit qu'il supplée le recours à la juridiction pénale des hommes, c'est ce qui s'appelle proprement l'imprécation. Voyez art. *Devotio* de Bouché-Leclercq, in *Dictionnaire des antiquités*.

νόμιμα. Ce sont des lois dont le champ d'action est en dehors ou au-dessus de la législation ordinaire. Beaucoup de choses doivent être abandonnées aux mœurs et aux usages. Les ῥῆτραι personnifient dans ce sens la coutume inviolable (ἀκίνητον ἦθος) qui s'opposerait à la variété et à la multiplicité des lois positives. D'autre part, remarque encore Plutarque, comme les contrats les plus importants ne concernent que des intérêts changeant selon les besoins, il ne crut pas utile de les assujettir à des formalités écrites, mais de laisser aux juges le soin d'y ajouter ou d'en retrancher ce que les circonstances leur feraient juger nécessaire. Mais en recommandant en même temps de ne pas faire usage de lois non écrites (1), Lycurgue, loin d'être en contradiction avec lui-même, entendait, croyons-nous, s'opposer à toute entreprise individuelle par laquelle aurait pu s'introduire quelque élément étranger à l'esprit général de sa législation. Par crainte de l'arbitraire et des abus de la démocratie, il voulut prévenir et annuler d'avance, comme tel avait été le but du législateur de 403, toutes les mesures particulières menaçant les intérêts généraux de l'État et les institutions actuelles. Ainsi commençait à se forger cette arme bien connue contre les propositions de lois intempestives et contraires, moins à la lettre même, qu'au but des lois existantes. (γραφὴ παρανόμων). Chacun ne peut légiférer à son gré et par caprice. Il faut obéir aux règles qui sont en vigueur depuis longtemps et s'abstenir de faire des lois qui ne soient pas les mêmes pour tous ou qui ne présentent pas une portée d'application générale. Ceci nous amène à examiner avec plus de détails la seconde règle édictée lors du rétablissement de la démocratie: Aucun décret, soit du conseil, soit du peuple, ne prévaudra jamais sur la loi. Et la loi sera la même pour tous les Athéniens. Là encore, nous verrions volontiers une trace du conflit des γεγραμμένοι νόμοι et des ἄγραφα

Dans le droit public athénien, à s'en tenir à un examen superficiel, les lois sont soumises à un ensemble de formalités rigoureuses. Ce sont des règles générales, perpétuelles, tandis que les dé-

---

(1) Voyez *Vie de Lycurgue*, XIII, 55, 44 et XIII, 56, 3.

crets du peuple ou du Sénat, simple expression du vote d'une assemblée, ne sont en principe que des décisions prises dans un but particulier et ne règlent qu'une situation temporaire. Cette proposition n'est absolument vraie que pour les décrets rendus par le Sénat. Le Sénat des Cinq-Cents statuait définitivement sur des matières d'ordre tout à fait secondaire (1). En outre, les mesures qu'il prenait, ne présentaient, le plus souvent, qu'un caractère provisoire : c'étaient des décrets préalables (προβουλεύματα) qui devaient recevoir leur sanction du peuple (2), et perdaient *ipso jure* toute force exécutoire à la fin de l'année, telles les *leges annuæ* des édits des magistrats romains (3). Il n'en va pas de même des décrets émanant de l'ἐκκλησία. Certains avaient une sphère d'application des plus larges. C'est par la voie du ψήφισμα que le peuple conférait le droit de cité aux étrangers, nommait les citoyens aux charges les plus importantes, établissait les impôts, déclarait la guerre ou décidait de la paix, rendait enfin une amnistie comme celle que rapporte Andocide.

On relève ainsi avec cette énumération, des décisions qui rentreraient plutôt dans le cadre d'une loi administrative ou financière. Il en résulte que la délimitation des lois et des décrets n'a pas été toujours bien établie (4). Au reste, c'est un fait dont con-

(1) Schœmann, *op. cit.*, p. 96.

(2) Cf. Démosthène, *De falsa legatione*, p. 399 et Eschine, *même discours*, p. 238. Lex rhét. in Bekker, *Anecdot.*, I, p. 289, Προβούλευμα : τὸ τὴν βουλὴν τῶν πενταχοσίων πρότερον χρίνειν τὸ ψήφισμα, εἰ καλῶς ἔχει, καὶ οὕτως εἰσφέρεσθαι εἰς τὸν δῆμον, καὶ τοῦτο καλεῖται προβούλευμα.

(3) *Ibid.* Τὸ δὲ προβούλευμα κύριον ἦν ἄχρι ἐνιαυτοῦ, μεθ' ὃ ἄκυρον ἐγένετο. Cf. Perrot, *Droit public athénien*, p. 177.

(4) Schœmann, p. 219, note 2, donne quelques exemples des lois qualifiées improprement ψήφισματα. Ainsi il remarque chez Elien une loi de l'orateur Lycurgue qui est appelée inexactement décret — de même dans Athénée, livre VI, ch. VI, il est question d'un décret d'Alcibiade qui est sans aucun doute une loi. Le cas le plus frappant est précisément celui qu'on relève chez Andocide, *De mysteriis*, § 95 : il s'agit du décret de Démophantos visant le crime de lèse-majesté : Si un homme renverse la démocratie à Athènes ou exerce une magistrature quelconque après le renversement de la démocratie, il sera traité comme un ennemi du peuple athénien : on pourra le tuer impunément ; et ses biens seront confisqués. Tous les Athéniens, dans chaque

viennent volontiers la plupart des orateurs. Démosthène, principalement, constate que toute distinction entre νόμοι et ψηφίσματα était de jour en jour plus méconnue. En droit, tout le monde reconnaît que l'on ne doit point rendre de décrets qui ne soient d'accord avec les lois. En réalité, les empiètements que quelques individus se permettent de faire dans le domaine législatif deviennent plus nombreux (1). Certains de nos gouvernants, dit le grand orateur, s'investissent du droit de faire des lois sans autre règle que le hasard des circonstances. Il s'en est suivi un nombre si considérable de textes que des commissions ont été instituées pour opérer des triages au milieu de cette foule de documents contradictoires. D'ailleurs, ce n'est pas assez de dire que les lois n'ont actuellement pas plus de force que les décrets. Il semble bien que Démosthène ajoute encore que des démagogues auraient fait passer des lois sous forme de décrets pour éviter l'intervention des nomothètes (2). Le temps est loin où l'on appliquait reli-

---

tribu et dans chaque dème, en immolant des victimes accomplies, jureront de le tuer — suit le texte du serment prononcé contre le coupable. Ce décret est rapporté tout au long dans le passage précité. (Andocide écartait encore ce chef d'accusation en soutenant que le décret en question n'était plus en vigueur puisque c'est de l'archontat d'Euclide que datent toutes les lois). Voir Droysen. *loc. cit.* Signalons enfin, toujours d'après Schœmann, un passage d'Aristophane. *Guêpes*, 377-78 τὰ ταῖν θεαῖν ψηφίσματα. Cf. Rudolf Schœll, *De extraordinariis quibusdam magistratibus Atheniensium* (*Commentationes philologæ in honorem Th. Mommseni*) Berlin, 1877, p. 459 et 460.

(1) Cf. Démosthène, *Contre Néère*, p. 83. M. Dareste signale Platon, *République*, VIII, p. 513 et Cicéron, *République*, I, 27 : Si Athenienses quibusbam temporibus, sublato Areopago, nihil nisi populi scitis ac decretis agebant, etc.

(2) Ceci semblerait résulter d'un passage dont le sens est discuté par des auteurs comme M. Weil. M. Dareste traduit littéralement : Le décret pourvoit, en général, à l'application d'une loi : il faut donc, en bonne règle, que la loi précède le décret, mais par abus on fait souvent le décret avant que la loi ait pu être votée, par anticipation. Cf. Eschine, *C. Ctésiphon*, § 3 et Aristote, *Polit.*, VI, § 7. Voir Westermann, *s. v.* ψήφισμα, dans Pauly, Hermann, *Lehrbuch der griech. Staatsalterthümer*, p. 67, Curtius, IV, p. 61 et Glotz, article ἐκκλησία précité. Nous savons par Démosthène, *Contre Néère*, que certains citoyens craignant de s'exposer à des poursuites ultérieures ne présentaient pas de décrets sous leur nom personnel, mais se substituaient une sorte d'homme de paille.

gieusement les règles de procédure de Solon, grâce auxquelles l'ancien législateur croyait pouvoir assurer à ses lois une durée de cent années (1). Des gouvernements comme ceux des Quatre-Cents et des Trente semblent justifier les doléances des orateurs et, quoiqu'en puissent penser certains érudits, il y a peut-être une grande part de vérité dans cette boutade de Platon le Comique: Un étranger qui se serait absenté d'Athènes trois mois durant, n'aurait pas, à son retour, reconnu les lois. Les décrets se succédaient les uns aux autres, presque aussitôt abrogés que promulgués. L'intervention obligatoire du Sénat n'était pas toujours une entrave à la toute-puissance populaire. Les historiens signalent nombre de cas où le peuple se prononça dans un sens contraire à celui du Sénat, après avoir entendu ses orateurs. Des mesures durent donc être prises de tout temps pour limiter les pouvoirs de l'assemblée, en même temps que pour donner à ses décrets une autorité plus forte. De même que les nomothètes et l'Aréopage veillaient à la garde des lois et à leur révision lorsque le besoin s'en faisait sentir, d'autres collèges de magistrats apportèrent quelques correctifs à la libre souveraineté de l'ἐκκλησία; en intervenant dans la confection des décrets (2). Aristote, dans la *Politique*, parle de ces πρόβουλοι ou magistrats qui avaient l'initiative des projets de lois, ainsi que le droit exclusif de mettre les affaires en délibération (3). Ce sont, par exemple, les συγγραφεῖς (*decemviri legibus*

(1) Nous avons déjà dit l'abus que les orateurs font du nom de Solon dans leurs citations. Cf. Eschine, *C. Ctésiphon*, § 2 à 6: Depuis que toutes ces règles, autrefois reconnues sages, sont détruites; depuis que les uns proposent sans scrupule des motions illégales, etc.

(2) Voir Swoboda, *Die griechischen Volksbeschlüsse, Epigraphische Untersuchungen*, Leipzig 1890.

(3) Entre plusieurs passages que je pourrais citer, je fais principalement allusion à *Polit.*, VI, XII, 8. Aristote vient de remarquer que dans la démocratie, l'oligarchie, la monarchie, les hautes magistratures sont les mêmes, bien qu'elles ne soient pas confiées à des individus égaux, ni même à des individus semblables. Mais ne varient-elles pas avec les gouvernements? Dans l'aristocratie elles sont remises aux personnes les plus éclairées, dans l'oligarchie aux gens riches, dans la démocratie aux hommes libres. En outre ne convient-il pas qu'avec les mêmes attributions leur pouvoir soit tantôt restreint, tantôt fort étendu? Il constate alors et approuve l'existence des commissions préparatoires,

scribundis) ou membres d'un conseil chargé de préparer et de rédiger les propositions législatives sans être liés par les lois existantes (Thucydide les qualifie d'αὐτοκράτορες). Nous savons qu'ils jouissaient d'un droit de contrôle des plus sérieux, car ils pouvaient arrêter un avant-projet de décret ou de loi. Ce collège des συγγραφεῖς n'eut du reste qu'une existence éphémère : il disparut peu avant le rétablissement de la démocratie (1). Ce sont les νομοφύλακες qui, au témoignage de Photius, étaient assis dans l'assemblée du Sénat et du peuple à côté des proèdres et s'opposaient à l'adoption des mesures jugées par eux contraires aux intérêts de la ville (2). Les nomophylaques étaient chargés d'exer-

quelque contraires qu'elles soient à l'essence de la démocratie. Il faut qu'il y ait des fonctionnaires chargés de préparer les délibérations du peuple. Cependant Aristote ne veut pas que les pouvoirs des commissaires — de principe oligarchique — absorbent les attributions des sénateurs qui représentent pour lui le principe démocratique, pas plus qu'il n'entend que les prérogatives du Sénat soient annulées dans un système de gouvernement où le peuple s'assemblerait en masse pour décider lui-même de ses affaires. Cf. encore *Polit.*, IV, 9 et Ἀθην. πολιτ., c. 29. Aristote appelle ces fonctionnaires « gardiens des lois » et paraît toujours en faire des sortes de rapporteurs chargés de proposer des projets de discussion. Voir aussi Lysias, *Contre Eratosthène*, § 65. Un passage d'Hérodote (I, 7) et un autre de Thucydide (VIII, *initio*) autoriseraient presque à voir dans les *probouloi* une magistrature extraordinaire à laquelle on avait eu recours dans les temps de crise comme lors de l'invasion de Xerxès pour proposer les mesures les mieux appropriées aux circonstances — de même encore après le désastre de Sicile. Voyez dans Aristophane un passage de *Lysistrata* (421) où un πρόβουλος est mis en scène. Cf. Wilamowitz, II, p. 193, Gilbert, *Beiträge zur innern Gesch. Athens im Zeitalter des Peloponnesischen Krieges*, Leipzig, 1877, p. 293-95, et un article de Foucart, *Le poète Sophocle et l'oligarchie des Quatre-Cents*, in *Rev. de phil.*, 1893, p. 7 et sqq.

(1) Platon, *Gorgias*, 415 *b*, et *Phèdre*, p. 260, parle de lois οἱ ἐν τῷ δήμῳ συγγράφομενόι. Cf. *Lex rhet.*, p. 270, *Bekker*, Harpocration, *s. v.* V. surtout Schœll, *loc. cit.*, p. 458.

(2) Photius, *Lexicon*, p. 674, édit. Porson ; Suidas, *s. v.* νομοφύλακες, Pollux, VIII, 94, Aristote, *Polit.*, VI 8. Platon, *Lois*, VI, p. 302, trad. Saisset et Chauvet, en parle dans son état modèle : cette assemblée, jusqu'à ce qu'on ait créé des prytanes et un Sénat, sera présidée par les gardiens des lois qui la convoqueront dans le lieu le plus saint et le plus propre à contenir une si grande multitude. V. Cicéron, *De legibus*, III, 20, Schœmann, *Antiquit. juris publici Græcorum*, p. 66 ; cf. Grote, VII, p. 358.

cer sur l'État tout entier le contrôle général qui avait autrefois appartenu à l'Aréopage avant les réformes d'Éphialte. Ils n'existaient déjà plus en 403, puisqu'ils ne sont pas compris dans le décret de Tisaménos. Nous venons de citer les proèdres. Les proèdres ou prytanes en exercice jouaient, avec les stratèges, un rôle important dans les réunions de l'assemblée, surveillant la discussion des lois et empêchant que les orateurs ne sortissent de la question. Ainsi que les nomophylaques, ils avaient le droit et le devoir de se refuser de mettre aux voix (ἐπιψηφίζειν) une proposition qui leur paraissait de nature illégale. Au cas où ils n'avaient pu réussir à le faire, ils gardaient le droit d'attaquer la loi qui avait été votée par la voie de la γραφὴ παρανόμων (1). Spécialement, il faut retenir que les prytanes qui formaient une section permanente du Sénat avaient pris une part considérable à l'élaboration du προβούλευμα. Ils étaient ainsi directement associés à l'œuvre de l'assemblée populaire à laquelle ils apportaient d'utiles éléments de discussion en même temps qu'un certain esprit de pondération. De nombreux documents épigraphiques attestent qu'ils avaient, comme tout citoyen, la faculté de déposer des projets de lois. Les décrets qui nous ont été conservés débutent fréquemment par la formule : « Ἔδοξε τᾷ βουλᾷ καὶ τῷ δάμῳ γνώμα προστατᾶν » (2). Ailleurs, les prytanes et les stratèges sont mentionnés : « Ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ — πρυτάνεων γνώμη — δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ », comme on le voit par ce dernier membre de phrase, le peuple se réserve son droit de décision (3).

---

(1) L'orateur Lysias, qui était de condition métèque avait fait adopter un décret lui conférant les droits de citoyen (cf. Cicéron, *Brutus*, c. 13). Ce décret fut attaqué par l'archonte Archinos déjà nommé, comme illégal et contraire aux formes et annulé. Lysias put seulement obtenir de passer dans la classe des ἰσοτελεῖς assimilés aux citoyens pour les impôts à payer, c'est-à-dire exempts des taxes imposées aux métèques affranchis et aux étrangers domiciliés. Suidas, *s. v.*, nous apprend que le peuple pouvait, par décret, faire passer un métèque qui avait bien mérité de la République dans la classe des *isotèles*. V. Schœmann, *op. cit.*, p. 81.

(2) ἐπειδὴ κτλ. — δεδόχθαι τᾷ βουλᾷ καὶ τῷ δάμῳ, *C.I.G*, 2671.

(3) Cf. *B.C.H.*, VIII, 454. *C.I.G.*, 2671. Swoboda, 69 et 129. *Adde : British Museum*, n°321, Ἔδοξε τᾷ βουλᾷ καὶ τῷ δάμῳ γνώμα τοῦ, lacune. — Swoboda

Hicks a démontré depuis longtemps que ces collèges de prytanes et de stratèges auxquels il faut joindre les synèdres et les ἐξεστασεῖς avaient de larges pouvoirs d'initiative (1). Leurs noms figurent également dans un certain nombre de pièces avec les fonctionnaires les plus importants de telle ou telle cité. On relève par exemple dans les décrets d'Acræphiæ publiés par M. Holleaux la formule « οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ σύνεδροι εἶπαν » (2). Le savant auteur a, du reste, remarqué à côté de ces documents ainsi que dans d'autres, où les ἄρχοντες sont simplement mentionnés avec les synèdres et l'assemblée populaire des décrets rendus au nom des magistrats et des synèdres. C'est ainsi qu'il y est dit : τὺ ἄρχοντες κὴ τύ σούνεδρυ ἔλεξαν. M. Holleaux insiste sur ces différences de rédaction. « Il ne s'agit plus ici d'une proposition adressée par ces magistrats à l'assemblée populaire et, en effet, tandis que les premiers décrets contiennent une seconde formule qui maintient et confirme à l'ἐκκλησία le droit de décision, il n'est

---

pense qu'il doit s'agir d'une proposition d'un magistrat qui aurait des attributions religieuses (ἱερεύς), p. 69. Cf. p. 70 et 71 et du même auteur, quelques observations dans les *Wiener Studien*, 10, p. 306 et sqq. — Une formule encore assez usitée est la suivante : Οἱ πρόβουλοι εἶπον — ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, *op. cit.*, p. 74 ; οἱ στρατήγοι καὶ οἱ πρόβουλοι εἶπον (*F.H.G.*, III, 75) ou enfin : Ἔδοξε τῷ δάμῳ ἐπὶ στρατήγοις. Cf. une inscription de ce genre dans Foucart, *Pelop. inscript.*

(1) *Brit. Mus.*, vol. 3, p. 35 « a collective committee of magistrates with large povers of initiating measures ». Pour les ἐξεστασεῖς ou magistrats chargés de statuer sur les conflits de droit international privé, cf. Curtius, *An. Delphes*, 68-69 : Ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ στρατήγων, πρυτάνεων, ἐξεσταστῶν γνώμῃ (Érythrées) — τοὺς στρατηγοὺς καὶ τοὺς γραμματέα τῆς βουλῆς καὶ τοὺς προέδρους εἰσεγεκεῖν ψήφισμα (Ephèse-Dittenberger, 253, 19/20). Cf. d'autres inscriptions cités par Gilbert, *Handbuch der griech. Staatsalterthümer*, II, p. 322, note 1. Signalons encore que les polémarques — à Athènes le 3me des 9 archontes — qui se sont chargés d'exécuter les décisions des assemblées, ainsi que de protéger les étrangers (cf. Aristophane, *Guêpes*) mettent aussi quelquefois en avant des projets de loi.

(2) *B.C.H.*, 14me année, 1890. M. Holleaux remarque qu'ἄρχοντες n'est qu'un mot générique pour désigner les plus hauts fonctionnaires de la cité — l'archonte éponyme et les polémarques — γνωμῇ τῶν ἄρχοντων καὶ τῶν στρατήγων (Kios), Le Bas, *Inscriptions d'Asie Mineure*, 1440.

plus trace de la formule en question dans ces nouveaux documents. On est dès lors en droit de conclure que l'assemblée du peuple n'a plus part, au moins dans l'affaire présente, au gouvernement de la cité et que tous les pouvoirs sont détenus par les ἄρχοντες et les membres du συνέδριον ». Cette substitution du gouvernement oligarchique à la démocratie, explique-t-on encore, paraît toute naturelle dans les villes béotiennes où les Romains étaient en faveur. Quoi qu'il en soit de cette dernière explication ingénieuse, si nous nous reportons encore une fois à Aristote, nous ne serions pas loin de trouver une justification de la traduction proposée plus haut. Aristote, qui approuve l'institution des commissions préparatoires, remarque que l'attribution générale de toutes les décisions au corps politique en entier est de principe démocratique. Mais l'on peut entendre, d'après lui, ce principe de diverses façons et admettre, par suite, différemment l'universalité des citoyens à la jouissance des droits de l'assemblée politique. Ses préférences semblent aller vers le système de la république de Téléclès de Milet, où l'on délibérait par sections et non point en masse. A part quelques matières bien limitées, sur lesquelles le peuple est appelé à se prononcer directement — et telles que la paix ou la guerre — l'ensemble de la législation devrait être laissée à des hommes qui se sont signalés par leur expérience et leurs lumières. Ainsi des magistratures collectives seraient utilement choisies pour en connaître. Un gouvernement verse dans la démagogie quand l'assemblée générale a toutes les attributions, sans exception, et que les magistrats, ne pouvant rien décider souverainement, n'ont que la proposition des lois. L'omnipotence d'une assemblée susceptible de se mettre au-dessus du droit, est un désordre qui mène à l'anarchie par l'énervement de tous les principes et la méconnaissance de toutes les garanties. Là où tout est administré par des « décrets », dit encore Aristote, et où les « lois » sont violées, il y a une « Démocratie » (démagogie) et non une « République ». Les magistratures collectives dont on vient de parler et qui portent le terme générique de συναρχίαι ont dû constituer, comme l'a soutenu M. Foucart, une restriction à la démocratie et une barrière contre l'in-

fluence trop grande du peuple dans le Conseil et dans l'assemblée (1). Dans le dernier état de la législation, il devait rester peu de chose de la règle suivant laquelle le peuple pouvait faire une loi pour un seul (νόμος ἐπ' ἀνδρί).

A un autre point de vue, nous avons dit qu'on s'était efforcé de bonne heure d'assurer au décret la même autorité qu'à la loi elle-même. M. Francotte a prouvé que l'on était arrivé à ce résultat par deux sortes de procédés (2). D'abord, l'abrogation des décrets est souvent interdite sous les peines les plus sévères. On rencontre par exemple cette clause dans le décret qui institue la seconde ligue de Délos (3). La confiscation des biens était la peine invariablement prononcée. On édicte souvent à l'avance, dans quelques décrets, la nullité des dispositions qui pourraient être votées dans la suite. Et non seulement un pareil vote est déclaré nul, mais une forte amende est attachée à la prohibition ainsi faite (4). Des magistrats spéciaux, les ἀπολογοί sont chargés de poursuivre les auteurs de toutes les motions contraires à la lettre du décret. Mais il y a un procédé plus radical qui consistera à ériger le ψήφισμα à la hauteur de la loi. C'est ainsi qu'un rescrit d'Attale III contient une clause finale par laquelle ce prince ordonne de mettre son décret au rang des lois sacrées et d'en faire dès lors une règle permanente de droit. « ἐγγράψαι δὲ καὶ εἰς τοὺς ἱεροὺς νόμους τοὺς τῆς πόλεως τὸ δὲ τὸ ψήφισμα καὶ χρῆσθαι αυτῶι νόμωι κυρίωνι εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον » (5). Un autre document du même genre porte que, rendu pour la garde et le salut de la ville et du territoire, il restera toujours en vigueur (6). Le décret de Corcyre dans le même

(1) *Inscriptions du Péloponnèse*, p. 25.

(2) *Loc. cit*, p. 331-335.

(3) *C.I.A.*, II, 17.

(4) Décret de naturalisation de Thasos, *C.I.G.*, 1061.

(5) Décret pour Athénion, *Inschr. von Pergamon*, nº 248, 335-336. Cf. décret d'Elée par Attale, III, on 155, nº 246. *Ch. Michel*, 515 : Τὸ δὲ ψήφισμα τόδε κύριον εἶναι εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καὶ κατατεθῆναι αὐτὸ ἐν νόμοις ἱεροῖς. Décret d'Hermione, *C.I.G.*, 1193. *Ch. Michel*, 179 : Τοὺς δὲ νομογράφους τοὺς κατασταθέντας καταχωρίσαι τοῦτο (τὸ) δόγμα εἰς τοὺς νόμους.

(6) *B.C.H.*, XII, p. 362 : ἔμμεναι δὲ τὸ ψάφισμα τοῦτο εἰς φυλακὰν καὶ σωτηρίαν τᾶς πόλιος καὶ τᾶς χώρας κύριον εἰς πάντα τὸν χρόνον.

ordre d'idées se termine par cette clause que lorsqu'aura lieu une révision, les réviseurs rangeront ce décret parmi les lois (1).

IV. Le stoïcien Panætius, un presque contemporain de Cicéron, qui professait en bon philosophe de la seconde moitié du IIe siècle tout le mépris qu'il était d'usage de vouer à la gent orateur, croyait devoir faire une exception en faveur de Démosthène. Son éloquence, avait-il coutume de dire, est véritablement philosophique ; la plupart de ses discours reposent sur l'idée de l'honnête et du juste. (καλὸν καὶ δίκαιον), la seule chose qui fut bonne en soi aux yeux de l'école du Portique. D'un bout à l'autre de ses harangues, Panætius admirait ce prêche continuel de la vie intense, ces exhortations perpétuelles au vouloir et à la vertu agissante soutenues par la haute conscience du devoir et la sincérité réelle d'un homme qui prétendit rester toute sa vie le conseiller du peuple « τὸν σύμβουλον τῶν Ἀθηναίων ». Il ne lui en fallait pas davantage pour faire du grand orateur un des précurseurs de son système, peut-être un des saints de l'école. L'éloge du philosophe a été pleinement ratifié par la postérité qui est restée, du reste avec raison, assez indifférente à la question de savoir si l'on doit attribuer en toute exactitude à Démosthène des visées philosophiques, voire même stoïciennes.

Il semble difficile, au premier abord, de retrouver dans l'œuvre de Démosthène, une philosophie du droit comparable à celle dont Cicéron demeure l'interprète brillant, quoique peu original, au *De legibus*. La tradition l'a pris pour un disciple de Platon, ce qui ne laisse pas de surprendre si l'on réfléchit seulement à la tournure d'esprit si différente de ces deux hommes. On ne voit guère en quoi l'utopiste et l'absolutiste que fut l'auteur de la *République* ait pu avoir une action efficace sur une intelligence aussi positive et amie des possibilités immédiatement réalisables. Il est trop commode, en vérité, de relever avec Quintilien dans le serment de l'orateur attestant les morts de Marathon (μὰ τοὺς Μαρα-

(1) Εἰ δὲ κα διόρθωσις τῶν νόμων γεινήται, ταξάντων οἱ διορθωτῆρες εἰς τοὺς νόμους καθὼς κα δῆ τὸ ἀργύριον χειρίζεσθαι. (*C.I.G.*, III, 1, 664).

θῶνι προκινδυνεύσαντας) la preuve de l'influence exercée par l'enseignement platonicien (1). Les nombreuses préoccupations de jeunesse de Démosthène ne semblent guère lui avoir permis de s'adonner aux études proprement spéculatives. On a encore supposé quelquefois qu'il avait approfondi la *Rhétorique* d'Aristote, qui fut, comme nous le savons, avec les *Tétralogies* d'Antiphon un des manuels de l'orateur et du jurisconsulte attique. Mais déjà dans l'antiquité Denys d'Halicarnasse avait montré l'invraisemblance de cette hypothèse, puisque l'ouvrage en question ne fut publié qu'à la fin de la période politique de Démosthène qui ne doit ainsi rien au philosophe de Stagire (2). Il est inutile de faire remarquer que le fameux traité des *Lois* de Théophraste, pas plus que la *Politique* d'Aristote, n'avaient encore paru. Si l'on veut retenir quelques-unes des sources de sa formation intellectuelle, peut-être vaut-il mieux rappeler les noms de Thucydide et d'Isocrate. A l'un et à l'autre il a emprunté cette conception banale de la grandeur passée d'Athènes, poursuivant l'idéal d'une politique généreuse, vivement éprise des nobles causes, protectrice des faibles et avant tout soucieuse de l'honneur. Nous avons déjà dit comment ces aspirations s'étaient traduites dans ses premiers discours *Sur la liberté des Rhodiens* et *Pour les Mégalopolitains*. La 1re *Philippique* révèle toute la pensée à laquelle Démosthène demeurera perpétuellement attaché. Le « Macédonien » est le peuple barbare qui prétend, mais à tort, descendre d'une famille grecque, celle d'Héraclès. Les Athéniens sont des Grecs de pure race, de vieille aristocratie héroïque. La grandeur et la beauté de la civilisation hellénique sont une fois de plus opposées à la barbarie d'une race ennemie. Le peuple athénien est le peuple bien né par définition (εὐγενής), il est avant tout φιλόλογος, φιλομαθής. La supériorité de sa culture intellectuelle et morale le destine naturellement à la suprématie du monde ancien. Et Démosthène, au début de ce discours à jamais célèbre, montre ce qu'Athènes a fait quand elle déployait ses qualités naturelles pour le bien de tous. Son

(1) Curtius est un de ceux qui croient dans une certaine mesure à l'influence de Platon sur Démosthène.

(2) Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμμαῖον πρώτη.

imagination et sa fierté patriotiques se reportent souvent vers cette époque du IVe et du Ve siècle, qu'il exalte volontiers en lui découvrant le plus parfait esprit de désintéressement. L'amour de la gloire bien entendue, le juste sentiment de l'égalité qui animaient les contemporains de Miltiade et les rendaient étrangers à toute lâcheté comme à tout calcul d'intérêt, signe évident de la faiblesse d'âme (τὴν τῆς φύσεως κακίαν). Voilà ce qui frappe son admiration et inspire si fréquemment son éloquence. « Le génie d'Athènes, tel qu'il se dégage de l'histoire même de la cité, considéré dans les moments où il s'est le mieux révélé par des actes, a pour lui toute la valeur idéale d'un principe absolu et toute la force persuasive d'un exemple concret : ce n'est pas une règle *a priori*, plus ou moins suspecte d'être chimérique ; c'est une loi vivante qui a ses racines dans les entrailles mêmes du peuple, et qui est par là merveilleusement capable d'agir sur un auditoire athénien » (1). Rappelant dans une occasion célèbre les sacrifices accomplis par le peuple dans l'intérêt de son honneur, il devait dire à ses compatriotes : Vous avez soin de ne pas dilapider votre patrimoine, ce n'est pas assez, ce qu'il faut surtout se garder de perdre, c'est cette bonne renommée dont vous êtes plus jaloux que de vos richesses, vous comme vos ancêtres. Les fils se doivent à leurs pères pour conserver leur réputation : telle est la loi gravée dans l'âme de chacun, cette loi dont l'orateur dit par ailleurs qu'elle est commune à tous les êtres (κατὰ τὸν κοινὸν ἁπάντων ἀνθρώπων νόμον) et dans laquelle il voit avec tant d'autres la mise en formule exacte des verdicts immuables de la conscience morale en tous les temps et chez tous les peuples (2). — Jusqu'ici et dans cet éloge quelque peu ressassé du caractère national et de la moralité athénienne, nous ne retrouvons guère que l'écho des belles périodes d'Isocrate. Mais le grand idéaliste qu'a été Démosthène, à la manière de tous les hommes d'Etat, n'est cependant pas aveu-

(1) A. Croiset, *Thucydide*, p. 55, et *Dém.*, *L'homme polit.*, *sa concept. de l'orateur*, in *Revue des cours et des conférences*, 1898-1899, p. 203.

(2) *Contre Aristocrate*, § 85 et *Couronne*, § 83 : Φανήσεται τοίνυν ταῦτα πάντα οὕτως οὐ μόνον ἐν τοῖς νομίμοις, ἀλλὰ καὶ ἡ φύσις αὐτὴ τοῖς ἀγράφοις νόμοις καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἤθεσι διώρικεν.

glé par l'admiration comme l'auteur du *Panégyrique*. Les qualités qu'il se plait à reconnaître aux Athéniens deviennent quelquefois l'objet de ses inquiétudes. Il se rend parfaitement compte qu'elles sont toutes intuitives si l'on peut dire, en tant qu'elles tiennent plutôt de la nature que de la réflexion. En portant les coups les plus redoutables à la forte discipline hellénique d'autrefois, la philosophie sophistique du v[e] siècle a favorisé cet état d'esprit qui se résume dans un mot, l'*individualisme*. Avec eux tout est remis en question et les vérités jusqu'alors incontestées passent au rang de préjugés misérables. Pièces par pièces, ces démolisseurs de la morale antique sapent jusqu'à la base l'édifice des idées reçues. Les dieux existent-ils ? Peu importe. A la faiblesse des choses invisibles ils opposent la puissance des faits évidents. L'essentiel est de rechercher son avantage particulier. Et puisque ce sont les orateurs de la sophistique qui devaient plus spécialement intéresser Démosthène, n'était-il pas porté à penser, comme Platon, que ces gens-là détournaient la dialectique de sa véritable fin, le bien, et de son véritable objet, le vrai, pour en faire un instrument de puissance, de fortune et souvent de mensonge ? Il comparerait volontiers, avec Xénophon, ces marchands de sagesse à des *prostituées* (1). Le désarroi des consciences est sorti de cette exaspération de l'individualisme. A l'unité de volonté et d'action chez Philippe, Démosthène opposera la multiplicité, la diversité, les hésitations de cet être collectif qu'on appelle le peuple athénien. Il faut rappeler, malgré sa longueur, ce beau passage du *Discours sur la fausse ambassade*; rarement l'orateur dépeignit avec autant de force et de franchise la situation du peuple athénien à cette époque : « Pourquoi devons-nous agir avec une énergie plus grande que notre adversaire ? C'est que lui n'a qu'un seul corps et une seule âme, il met tous ses sentiments dans son amitié pour ses partisans, dans sa haine pour ses ennemis. Chez nous, au contraire, chacun ne met pas en première ligne son amitié pour ceux qui font le bien de la cité ou sa haine pour ceux qui causent le

(1) Σοφιστὰς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν, *Mém.*, I, VI, 13. Cf. ce qu'en dit Eschine au *Contre Timarque*.

malheur d'Athènes. D'autres sentiments combattent ceux là qui sont quelquefois les plus forts et vous entraînent souvent hors de la droite voie, ce sont la pitié, la jalousie, la colère, la faiblesse qui fait qu'on veut être agréable à qui vous supplie, et puis mille autres choses encore. Et quand on échapperait à tous ces inconvénients échappera-t-on à tous ceux qui ne peuvent souffrir un honnête homme ? L'erreur commise par chacun de nous aboutit au dommage collectif de la cité toute entière ». Et c'est encore dans le même discours où Démosthène affirmait sa croyance au droit naturel (1) qu'on peut lui opposer cette autre profession de foi dont nous ne saurions trop faire ressortir l'importance. Ce sera l'excuse de la nouvelle citation que nous nous permettons : « Toute la vie des hommes, Athéniens, qu'ils habitent une grande ou une petite ville, est gouvernée par la nature et les lois ; de ces deux forces, l'une, la nature, est sans règle, inégale, variable d'un homme à l'autre ; les lois sont chose commune, réglée, identique pour tous. Aussi la nature, si elle est perverse, tend-elle souvent au mal, et en effet vous trouverez que les hommes nés de la sorte commettent des délits. Les lois, au contraire, tendent au juste, à l'honnête, à l'utile. On cherche ces grandes choses ; une fois trouvées, on les érige en commandement général, égal pour tous ; et voilà ce qui constitue la loi, à laquelle tous doivent obéissance (2). » On le voit, par ces deux passages, Démosthène semble assigner à la démocratie athénienne comme condition *sine qua non* de sa prospérité et de sa puissance, l'unité d'entente dans le respect de la loi commune. Il l'a dit encore par ailleurs, ce gouvernement doit être le règne des lois, et c'est la supériorité incontestée sur l'oligarchie qui est proprement le régime de l'arbitraire.

(1) *Contre Aristogiton*, § 65.

(2) *Contre Aristogiton*, § 15-16. Je n'ignore pas que l'authenticité de ce morceau est depuis longtemps contestée : cf. Weil, *Etudes sur Démosthène*, in *Revue de philologie*, 1882, p. 2 sqq. Mais qu'importent ici ces discussions philologiques ? Si ces paroles ne sont point absolument siennes, croit-on par hasard que le grand orateur les aurait désavouées et faut-il vraiment reprocher aux interpolateurs de les lui avoir prêtées ? Encore une fois, je les fais siennes.

Tous les biens dont jouit Athènes, et notamment ce privilège qu'elle a d'être libre ne proviennent à ses yeux que de la juste application des lois. Les lois dont s'honore le peuple athénien furent longuement élaborées et soumises aux plus minutieuses délibérations préalables. Nous savons déjà, grâce aux nombreuses citations que nous avons faites du plaidoyer *contre Timocrate*, par quelles formalités sévères l'ancien législateur avait voulu conjurer l'éventualité d'un remaniement dans la législation. En énumérant les précautions prises par ses ancêtres pour mettre le peuple en garde contre les dangers de l'irréflexion et l'entraînement des passions populaires, Démosthène ne cesse de recommander à ses concitoyens de se défier de leur légèreté d'esprit, de leurs sentiments particuliers, d'un savoir en un mot qu'ils pourraient croire supérieur à celui du législateur. Ce qui constitue la loi pour lui comme pour Aristote c'est la raison et il dirait volontiers avec le grand théoricien de *la Politique*: «demander que la loi soit maîtresse c'est ne demander qu'une seule chose, à savoir que *la raison règne avec les lois et par les lois* ». Nous connaissons déjà partiellement la définition célèbre du νόμος qui fait immédiatement suite au fragment que nous venons de citer : « C'est une résolution prise par des hommes sages, la règle qui sert à corriger les fautes volontaires ou involontaires — *contrat qui lie tous les citoyens et que doivent respecter tous les habitants d'une même ville* » (1). Il m'importe assez peu en ce moment que ce passage ait pu être ajouté après coup dans le discours *contre Aristogiton* où nous le lisons aujourd'hui. Les grammairiens qui se sont livrés à l'interpolation dont nous parlons n'ont pas prêté à Démos-

(1 Pseudo-Démosthène, *C. Aristogiton*, I, § 16 : « Πᾶς ἐστι νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ'ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινὴ, καθ'ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει », cité par Marcien, fr. 2, Digeste, *De legibus, senatusque Consultis, et longa consuetudine*, I, III. Comp. Aristote, *Rhét.*, I, XV, 3 : « Καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος, συνθήκη τίς ἐστιν · ὥστε ὅστις ἀπιστεῖ, καὶ ἀναιρεῖ συνθήκην, τοὺς νόμους ἀναιρεῖ ». Chaque loi n'est en elle-même qu'un simple contrat de sorte que tout homme qui juge les conventions indignes de confiance ou qui les annule, anéantit par là même l'autorité des lois.

thène une théorie qui lui fut complètement étrangère. S'il est vrai que le dernier fondement de la loi en général soit le bien et que le fondement de la loi sociale en particulier soit le bien social et les devoirs mutuels des citoyens, le droit civil repose en conséquence sur le droit naturel et ne peut être en contradiction avec ce dernier sans se ruiner lui-même. De là l'obligation impérieuse que nous fait toute loi régulièrement acceptée par la volonté générale de lui obéir et de lui prêter au besoin notre appui personnel. La loi, une fois promulguée, nous avons sans doute la faculté de la discuter, puisque nous avons le droit d'en demander un jour ou l'autre l'abrogation. Il est non moins évident que la société, de son côté, n'a pas le droit d'imposer à l'individu ce qui est injuste et illégitime, mais tant qu'il demeure dans son pays, celui-ci ne peut, sans forfaire à l'honneur, se dérober aux peines portées contre la désobéissance et l'illégalité, car il s'est pour ainsi dire engagé *de fait* à respecter la loi, comme disait Socrate à Criton, et il trahirait la *foi donnée* en méconnaissant le principe de cette autorité. Quelques sérieuses que puissent être les considérations qui nous font désavouer une loi contraire à notre conscience, il faut la subir et condamner hautement par avance l'injustice et la violence qui méprisent les lois à l'égal de la raison. Il y va du salut même de la société : c'est là la force des lois, c'est cette conscience universelle du besoin de conservation qui apporte à la législation comme une sanction quasi religieuse. La justice, suivant une belle image des *Olynthiennes* est comme le lest qui donne au navire son équilibre, elle est le seul fondement solide des États (1). Sans doute, en cette matière, il ne faut pas prétendre à une perfection toujours malaisée à réaliser : il convient plutôt de rechercher l'utilité commune. Or l'utilité, n'est-ce pas déjà de faire le bien ? Nous venons de citer Socrate. L'éthique dont pourrait se réclamer Démosthène paraît bien procéder de cette philosophie qui reste en définitive la plus conforme à l'idéal grec. La morale de

---

(1) *Olynth.*, II, § 10 « Ὥσπερ γὰρ οἰκίας, οἶμαι, καὶ πλοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων τὰ κάτωθεν ἰσχυρότατα εἶναι δεῖ, οὕτω καὶ τῶν πράξεων τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις ἀληθεῖς καὶ δικαίας εἶναι προσήκει ».

l'utilité et la morale du bien sont confondues dans cette conception finaliste de la manière la plus étroite. En partant de cette identification du bien et de l'utile et en ramenant l'utilité à un rapport des moyens aux fins, Socrate a pu faire de la loi une œuvre d'ordre et de distribution rationnelle. La raison générale a pour objet le vrai : en formulant les lois, elle ne fait que traduire de la manière la plus exacte qu'il est possible la science actuelle de la vérité. A quoi tient, en effet, cette soumission absolue et sans réserves de tous les citoyens, sinon à cette fiction qui fait de la loi la traduction la plus achevée du droit dans un sens particulièrement élevé en tant que *dictamen* du juste et du bien en soi ? Et cette fiction, le législateur doit s'efforcer qu'elle devienne une croyance qui se fasse accepter aisément par tous les membres de la société. Aux yeux des anciens la société, pas plus que la loi, n'est l'œuvre complète des hommes, elle est l'œuvre même de la nature des choses. Il y a un type de société naturelle et légitime dont nos sociétés présentent des copies plus ou moins imparfaites. A cette société répond, dans la réalité, un gouvernement envers lequel nous sommes redevables d'être protégés et défendus, ce qui nous donne la mesure de nos droits et de nos obligations. La cité n'est que le développement harmonieux de toutes les libertés placées sous la tutelle de la sauvegarde de leurs droits réciproques. Le droit a pour but d'assurer à chacun le développement de son intelligence et de ses facultés, sous la réserve que l'exercice de ses droits particuliers ne portera aucune atteinte à l'exercice des droits d'autrui. C'est en ce sens, comme nous l'avons déjà remarqué à propos du stoïcisme, un pouvoir moral qui fait obstacle au déchaînement des passions et des désirs. L'individu qui, sous prétexte d'user de sa liberté empièterait sur celle d'autrui manquerait par là même à la loi de la liberté. La loi n'est ainsi dans cette conception, suivant une définition bien connue, qu'un *alluvion du devoir*, son véritable fondement reposant sur la présomption que toutes les personnes *fins en soi* sont également respectables, c'est-à-dire qu'elles sont libres. Mais pourquoi avons-nous le devoir, selon les théoriciens du droit naturel, de respecter une personne ? La question est reculée dans cette doctrine, qui se confond en son

point de départ avec celle de la solidarité, grâce aux postulats qu'elle implique et que nous ne croyons pas pour notre part d'origine aussi récente qu'on est porté à l'admettre généralement. Nous ne prétendons certes pas retrouver ces idées exposées d'une manière aussi abstraite chez un orateur plus préoccupé de parler à la foule le langage qu'elle entend et qui est susceptible de la convaincre. Nous n'avons fait cependant qu'analyser à grands traits l'exorde du discours *contre Aristogiton*. Que dit en effet Démosthène ? Je prétends, Athéniens, que tout l'ensemble de l'État est troublé et détruit à cause de cet homme. Quelle est la cause première qui fait que le conseil se réunit, que le peuple monte à l'assemblée, que les tribunaux se garnissent de juges, que les magistrats, à l'expiration de leur année, cèdent volontairement la place aux nouveaux ; en un mot, que toutes les fonctions intéressant l'existence et le salut de l'État s'accomplissent ! Vous me répondrez : La cause qui produit tout cela, ce sont les lois et l'obéissance qu'elles obtiennent de tous... Aussi, puisque c'est aux lois, après les dieux, que l'État doit sa conservation, faites comme si vous étiez une *association de secours mutuels* réunie pour ses affaires. Obéir aux lois, c'est ressembler à l'associé qui verse intégralement sa mise pour le bien de tous. En nous conformant aux lois, nous réalisons notre apport dans la société civile, et dans la chose publique. Aristogiton, qui se refuse à fournir sa cotisation, prive ses concitoyens de nombreux avantages et — tel Léocrate contre qui plaidait Lycurgue — porte atteinte à l'honneur, à la gloire et à la grandeur d'Athènes en ce qui dépend de lui. Cette image ingénieuse revient une fois encore chez Démosthène dans le fameux plaidoyer *contre Midias*. L'orateur, en demandant aux juges de se montrer sans pitié pour l'auteur d'un outrage commis dans la fête religieuse des *grandes Dionysies*, emploie la même comparaison : La condamnation *arbitraire* qui peut être prononcée contre Midias ne constitue qu'un prêt rendu, un ἔρανος auquel tout criminel a droit (1). C'est la plus stricte application de la maxime

(1) *Midias*, § 10. Pour comprendre la portée de ce passage et ce qui va suivre, il faut savoir que tout citoyen qui avait besoin d'une forte somme d'argent (par exemple, pour payer une amende) au lieu de faire un emprunt

qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, ou encore le principe de la loi du talion que Kant regardait comme la plus équitable des peines et dont il disait même que le coupable ne pouvait raisonnablement élever contre elle aucun murmure (1). Tous les hommes, en contribuant par tout ce qu'ils font (παρὰ πάνθ' ὅσα πράττουσιν) au bien ou au mal d'autrui, forment un ἔρανος qui vient d'eux (παρ' αὐτῶν) et qui constitue un dépôt à leur usage pour la vie (εἰς τὸν βίον αὐτοῖς), lequel leur servira soit en bien, soit en mal. Toutes les actions humaines doivent être considérées comme autant d'avances dont le compte sera réglé dans le cours de l'existence.

---

proprement dit, pouvait s'adresser à ses amis qui se cotisaient alors et lui faisaient une espèce de prêt amical (ἔρανος). Celui qui était ainsi venu au secours de plusieurs de ses concitoyens avait le droit de réclamer plus tard qu'on le remboursât (ταὐτὰ εἰσφέρειν) : il pouvait recueillir (συλλέξασθαι) de ceux qu'il avait obligés la totalité des sommes avancées, espèce de dépôt qu'il avait formé pour lui-même, afin d'en user au besoin (πληρωτὴς γεγονὼς ἑαυτῷ). Weil, *Plaidoyers polit. de Démosthène*, I, p. 157. Voyez Antiphon, *Tetr.*, I, B, § 9. Cf. Reinach, *s. v.*, in *Dar.* et *Saglio* et Ziebarth, *Das griech. Vereinswesen*, 1896, p. 15 sqq. — Ces métaphores empruntées aux habitudes des Athéniens sont familières aux auteurs. Platon, au Xe livre des *Lois*, dit de l'impie qui n'a pas voulu rentrer dans l'ordre, dans l'association de l'univers, qu'il finira par *payer* lui aussi sa contribution.

(1) Il n'y a que la *loi du talion* (*jus talionis*), bien comprise, qui, à la barre du tribunal (non dans les jugements privés), puisse déterminer la qualité et la quantité de la punition ; toutes les autres sont vacillantes et ne peuvent, à cause des considérations étrangères qui s'y mêlent, s'accorder avec la sentence de la pure et stricte justice. — D'après cette loi, les différents crimes, l'outrage, le vol, le meurtre, etc., sont punis de telle sorte qu'il est vrai de dire : Si tu outrages quelqu'un, tu t'outrages toi-même ; si tu voles, tu te voles aussi ; si tu donnes la mort à un autre, tu te la donnes du même coup ; en un mot le mal immérité que tu fais à autrui, tu te le fais à toi-même... La même loi exige que le meurtre soit puni par le meurtre : il n'y a pas ici de commutation de peine qui puisse satisfaire la justice. Je dis plus, ajoute Kant, si la société civile venait à se dissoudre du consentement de tous ses membres, le dernier meurtrier qui se trouverait en prison devrait être exécuté, afin que chacun portât la peine de sa conduite et que le sang versé ne retombât point sur le peuple qui n'aurait pas réclamé cette punition, car il pourrait être considéré alors comme le complice de cette violation publique de la justice. *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, II[e] partie (*Droit public*) 1[re] section, § E, trad. Barni.

Suis-je exact, charitable, bienfaisant envers tous. Il est juste qu'à un homme de ce caractère tous rendent la pareille si l'occasion ou le besoin s'en présente. Voici maintenant un autre personnage, violent, sans merci pour les autres et les traitant comme s'ils n'étaient pas des hommes. Il est juste que son compte soit réglé, par chacun, en même monnaie. Ce sera le cas de Midias qui, n'ayant pas mis d'autres éléments au crédit de son compte, ne doit pas recevoir davantage en compensation. Il y a quelque chose de plus dans ce passage que le thème vingt fois rebattu sur l'activité et le dévouement que chacun doit apporter au bien commun de la cité et sur la collaboration que par sa vertu propre tout citoyen doit à la prospérité de l'État, à sa richesse, à sa puissance et à sa gloire. Ce respect pour la légalité, aucun orateur peut-être ne l'a professé au même point que Démosthène, hostile en principe à tous les tempéraments d'équité qui seraient susceptibles d'amoindrir ou de contrarier le but de la loi, seule souveraine de la cité. Sous prétexte d'humanité, la législation ne doit pas être mise en danger. Ce n'est pas que le grand orateur puisse être suspecté d'une sévérité comparable à celle d'un Lycurgue, par exemple. Il loue assez fréquemment les lois athéniennes empreintes de douceur et d'humanité, en les proposant ensuite à l'admiration des Barbares (1). Nous n'en voudrions pour preuve que son plaidoyer *contre Midias*, avec le commentaire dont il fait suivre cette citation de la loi qui protège indistinctement toutes personnes contre les violences dont elles peuvent être l'objet (2).

(1) V. *C. Leptine*, 13-17, *C. Androtion*, 51-57.

(2) En parlant du spiritualisme des lois grecques dans des pages qu'il est grand temps de citer, P. Gide (*Condit. privée de la femme*, p. 98 sqq.) ne manque pas de faire allusion à *cette loi d'humanité* (τῆς φιλανθρωπίας νόμος) *qui ne veut pas qu'on outrage même un esclave* (*Midienne*, § 47). Ajoutons qu'en ce cas le législateur avait donné à tout le monde le droit d'accuser (ὕβρεως γραφὴ) : Si quelqu'un commet un outrage contre une personne quelconque, enfant, femme, homme fait, libre ou *esclave*, ou si quelqu'un fait à une de ces personnes une chose défendue par les lois, qu'il soit accusé devant les *Thesmothètes* par tout citoyen qui voudra se porter accusateur, et qui en aura le droit (*eod. loc.*). Cf. Platon, *Lois*, VI, 777 *d. e.* Caillemer, *s. v.*, in *Dict. des antiq.*, et Thonissen, p. 265 et sqq. Mentionnons encore dans cet ordre

Mais il ne veut pas qu'en dehors de la loi l'arbitraire puisse régner en despote et faire de l'œuvre du législateur une quantité purement négligeable. Aussi approuve-t-il avec force la disposition qui interdit au condamné de supplier le peuple ou le Sénat. Et les développements qu'il consacre à cet égard ne laissent pas de nous intéresser. Il fait remarquer aux Athéniens que l'auteur de la loi, par crainte que le peuple ne sacrifiât trop aisément à quelque mouvement de compassion, avait voulu supprimer ce qui pourrait donner naissance à un mal public. Il ne faut pas qu'un homme, reconnu coupable selon les formes légales et après jugement, puisse bénéficier de l'indulgence du peuple en étalant son malheur comme l'excuse et la raison de ses prières (1). Toute compromission de ce genre est dangereuse et il est du devoir de l'orateur de la combattre énergiquement. L'antinomie est comme on le voit facile à résoudre. Faut-il rappeler des considérations antérieurement présentées ? Dans le même ordre d'idées, Socrate ne se croit pas interdit de critiquer les lois et de leur désobéir lorsqu'elles lui paraissent injustes ; mais les magistrats le frappent-ils par un jugement incontestablement régulier en droit, il s'incline et meurt. Un acte de révolte ouverte contre la loi constituerait à leurs yeux le renversement de ce contrat tacite qu'ils semblent avoir admis l'un et l'autre, comme dirait M. Fouillée bien avant Rousseau. Oui, s'écriait fièrement Démosthène dans le plaidoyer *contre Timocrate*, examinez quelles différences il y a entre les usages d'une oligarchie et les nôtres et pourquoi le désir d'être gouverné par les lois passe pour une marque de sagesse, de liberté et d'honnêteté, tandis qu'un peuple soumis à une oligarchie est réputé lâche et esclave. Vous en voyez la raison, c'est que dans une oligarchie chacun est maître de rompre les engagements qui ont été pris et d'établir pour l'avenir tout ce que le caprice lui suggère, tandis que les lois déterminent, à propos des circonstances futures.

d'idées une loi qui punissait le meurtre de l'esclave à l'égal de l'homme libre. Cf. Antiphon, *De cœde Her.*, § 48 et Eurip., *Hécube*, 291, où l'héroïne du drame invoque en faveur de sa fille, devenue esclave, l'égalité entre l'esclave et l'homme libre admise par la loi athénienne relative à l'homicide.

(1) *C. Timocrate*, 51, *C. Aristogiton*, I, 81-87, *C. Nicostrate*, 29.

ce qui doit se faire et ne sont instituées qu'après avoir été reconnues utiles à ceux qui s'y soumettent. Aussi la démocratie n'est-elle pas seulement le règne des lois : elle est un mode de gouvernement éminemment moral en tant qu'intéressant au même degré la vie privée et la vie publique de chacun. Nous l'avons dit bien souvent : la question de la moralité rentrera dans le champ d'application de la loi et dans les prévisions du législateur. Pas de démarcation tranchée entre le domaine de la loi et celui de la conscience ; les Grecs n'ont jamais pensé de fait que dans les rapports d'ordre moral, l'action législative dut faire place à celle des mœurs, et les orateurs, en interprètes fidèles de la pensée populaire, semblent précisément s'être donnés pour tâche de s'ériger en panégyristes de cet état de choses si spécial en comparaison de celui que nous pourrions relever à Rome. Si l'idéal de l'antiquité réside en général, aux yeux des Grecs comme des Romains, dans la cité, on peut dire que la subordination la plus étroite des droits individuels aux droits de l'État rentre assez exactement dans un ensemble de conceptions propres aux Hellènes. Le rôle de la loi ne se borne pas à maintenir l'ordre et la paix dans l'État et à prévenir les actes qui peuvent devenir un danger public : toute incursion sur le terrain des mœurs, ne lui est pas formellement interdit. Platon croit, dans la *République*, que l'état moral de l'individu importe au plus haut degré à la stabilité des institutions et que l'équilibre ne saurait exister dans la cité s'il ne se trouve pas dans l'âme de chaque particulier. Aussi voulait-il que le pouvoir s'arrogeât un droit de contrôle sur la vie privée de chacun de ses membres pris à part. La république athénienne semble s'être modelée sur cet état idéal du grand philosophe. A ce compte-là, droit naturel et droit civil proprement dit se confondent, mais encore une fois les Grecs ne l'ont jamais entendu autrement. L'État d'après l'éthique aristotélicienne, n'est-il pas l'ensemble des moyens les plus propres à conduire les individus à leur fin, qui est à la fois leur bien et leur vertu : la fonction de l'État, c'est de rendre les citoyens vertueux. Écoutons cependant de nouveau Démosthène : « Toutes les vertus, tous les beaux sentiments qui honorent et conservent les États, l'empire sur soi-même, le respect des jeunes gens pour leurs parents

et pour les vieillards, l'attachement à la règle, rien de tout cela, sans l'aide des lois, ne pourrait prendre le pas sur les vices et en triompher finalement. Que personne ne fasse plus son devoir, que chacun, ôtant de sa vie toute règle, considère sa volonté personnelle comme étant la loi. Notre ville serait-elle encore habitable ? Est-il besoin de dire que l'ordre en toutes choses est dû aux lois et au respect des lois ? » — Il y a longtemps que Hobbes s'est attaqué d'une manière décisive à cette opinion encore trop accréditée aujourd'hui, qui veut que l'antiquité n'ait jamais sacrifié ou tenté de méconnaître en quoi que ce soit les droits des individus (1). Mais le penseur anglais a-t-il recherché la raison de cette opinion erronée ? Lorsque les anciens partent de cette idée que l'homme a le sens inné de la justice (δίκη καὶ αἰδώς) ils assignent sans doute au droit une origine divine, mais bien différente cependant de la conception que les théologiens du moyen-âge s'en feront plus tard, lorsqu'à l'exemple de Thomas d'Aquin, ils le feront dériver expressément *a Deo legislatore*. Nous avons cru devoir relever plus d'une fois, au cours de cette histoire du droit naturel dans l'antiquité, la doctrine kantienne de l'*autonomie de la volonté*. Si l'État réalise la justice sociale écrite suivante Platon « en gros caractères », l'âme individuelle à son tour porte en elle-même, quoique sous des traits moins éclatants et moins lisibles, une justice intérieure, tout un monde intérieur si l'on veut que régit le juste et l'injuste (2). C'est bien l'homme qui, à travers toutes sortes d'erreurs, formule les règles de la justice suprême. Loin de recevoir directement la loi d'un Dieu législateur, par une sorte de révélation naturelle, il réalise volontairement en lui même cette loi au lieu de la subir. Les anciens et — nous l'avons dit déjà — plus

---

(1) *Léviathan*, c. XXI, Itaque neque Atheniensis neque Romanus quisquam liber (a legibus erat) sed civitates eorumdem. Fr. Paulsen dit très judicieusement que les Grecs demandaient beaucoup plus la liberté politique, la participation au gouvernement (*Freiheit im Staat*) que la liberté civile, la limitation des pouvoirs de l'État (*Freiheit vom Staat*), *System der Ethik mit einem Umrisz der Staats-und Gesellschaftslehre*, 2ᵉ édit., p. 838.

(2) Cf. U. von Wilamowitz-Mœllendorff, *Philologische Untersuchungen*, Berlin, 1880), *Die Herrschaft des Gesetzes*, p. 47 sqq.

particulièrement les philosophes de l'école socratique ne se représentent pas la loi en fonction d'une obligation positive à laquelle on ne peut manquer sans encourir une pénalité. A leurs yeux, la loi ainsi que l'autorité ne s'adressent qu'à l'obéissance volontaire. De quelque part que vienne l'ordre, fait dire Xénophon à son maître, qu'il soit écrit ou ne le soit pas, dès qu'il n'est fondé que sur la force, il me paraît plutôt un acte de violence qu'une loi. C'est par là que s'affirme hautement ce sentiment de fierté naturelle et de dignité du Grec, qui se reconnaît dans une certaine mesure partie intégrante de la souveraineté. Sans doute, suivant l'analyse classique de Fustel de Coulanges, l'État considérait le corps et l'âme de chaque citoyen comme lui appartenant ; aussi voulait-il façonner ce corps et cette âme de manière à en tirer le meilleur parti (1). Mais, comme le dit très heureusement Curtius, les Athéniens se laissaient assimiler sans effort par cet État qui ne demandait pas des serviteurs dressés à la mode spartiate, mais des hommes pleinement et librement développés (2). On connaît ce magnifique éloge d'Athènes que Thucydide prête à un Corinthien dans un discours qu'il lui fait tenir en vue de déterminer Sparte à la guerre : « Pour les Athéniens, la vie n'est pas une propriété qui leur appartienne, tant ils la sacrifient aisément à leur pays. Il n'ont en propre que leur pensée et celle-ci conçoit sans relâche de nouveaux desseins pour le bien de l'État » (3). Poètes, philosophes et historiens de l'antiquité, en d'autres termes, ne perdent jamais de vue que la liberté et la volonté individuelles doivent être subordonnées au bien idéal de la cité qui est seule capable

(1) *Cité antique*, p. 262.

(2) I, p. 121. Le même historien, à propos de Périclès indéfiniment continué dans les fonctions de stratège, admire comme le plus beau résultat et le privilège de la démocratie la faculté d'appeler à tout moment au gouvernail le citoyen le plus capable et il cite les mots de Thucydide : « gouvernement du premier citoyen ». Ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή (avec lui le gouvernement était une démocratie de nom, et de fait une monarchie entre les mains du premier citoyen), κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ'αὐτοῦ. — Il menait le peuple plutôt qu'il n'en était mené, II, 65.

(3) Thuc., I, 70.

en tant que maîtresse de toutes les énergies particulières, de maintenir et d'assurer l'ordre général et l'autorité nécessaires (1). Dans ce sens, Démosthène peut dire aux Athéniens dans son plaidoyer contre Midias : « Les lois sont fortes par vous et vous êtes forts par les lois. Il faut donc les défendre comme vous vous défendriez vous-mêmes. Il faut regarder l'injure faite aux lois comme une injure faite à tous, quel que soit le citoyen sur qui elle s'exerce, et ne pas souffrir qu'aucun prétexte de pitié, qu'aucune considération de personnes puisse permettre à qui que ce soit, de violer la loi sans être châtié ». Dans une petite ville comme Athènes, où chacun vivait en pleine lumière sous les yeux de tous, le législateur ouvrait largement aux tiers l'exercice de l'action publique, en encourageant le plus possible les hommes de bonne volonté à intervenir en faveur de leurs concitoyens dans telle ou telle situation donnée. Il n'est pas inutile d'en donner quelques exemples. Aussi bien, en terminant cette trop longue étude, voudrions-nous tirer quelques nouvelles conclusions des principes que nous venons de rappeler jusqu'à présent dans ce paragraphe.

Un cas d'application des plus fréquents de l'εἰσαγγελία fut, comme nous le savons déjà, l'action publique que tout citoyen avait le droit d'intenter contre le tuteur qui ne remplissait pas convenablement ses obligations. Sans doute les orphelins et les *épiclères* avaient un protecteur officiel dans la personne de l'archonte éponyme (2). Ce magistrat pouvait frapper d'une amende arbitraire (ἐπιβολή) quiconque maltraitait un orphelin dans sa personne ou dans ses biens. Mais lorsque le délit commis à leur encontre mérite une répression plus sévère, l'archonte n'est pas le seul qui jouisse du droit de déférer la cause des pupilles devant le

---

(1) Aristote, *Polit.*, III, VI, 12 : οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς, οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων et IV, IV, 5 : οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν, οὐχ ὡς ἕκαστος, ἀλλὰ πάντες.

(2) Le texte principal en la matière se trouve dans Démosth., *C. Macartatos*, § 75, et Aristote, *Const. d'Ath.*, § 58. Les magistrats chargés de ces attributions portent souvent le nom d'ὀρφανοφύλακες ou ὀρφανισταί. L'archonte possédait en outre le droit de nommer directement le tuteur dans certaines hypothèses,

tribunal des héliastes. La loi laisse τῷ βουλομένῳ la faculté d'intenter la φάσις κακώσεως ὀρφανῶν qui rappelle le célèbre *crimen suspecti tutoris* imaginé par la loi des XII Tables. « La procédure de cette action est plus rapide que celle des actions ordinaires, et même plus expéditive que celle des actions publiques, car elle n'est retardée ni par les longues enquêtes préalables au jugement, ni par des tentatives de conciliation devant des arbitres. Le législateur veut que le tuteur suspect soit rapidement condamné, afin qu'il puisse être remplacé le plus vite possible dans l'intérêt du mineur » (1). Aussi le demandeur n'a-t-il à déposer aucune somme préjudicielle et n'est jamais exposé à l'atimie partielle qui le rend incapable d'intenter à l'avenir aucune γραφή au cas où il n'obtiendrait pas le cinquième des voix. Nous avons dit que la procédure de l'εἰσαγγελία était des plus dangereuses, puisque la peine qui pouvait être prononcée dépendait de la souveraine appréciation des juges (2). De fait, la sévérité du jury athénien dans les procès de ce genre était demeurée presque proverbiale (3). Sans aller jusqu'à prétendre, avec certains auteurs, qu'il lui était permis de prononcer-

---

de contrôler la délation de la tutelle testamentaire et légitime et de confirmer les tuteurs dans leurs fonctions. Au cas où le tuteur administrait directement (cf. *infra*), il exerçait sur sa gestion une intervention permanente, en l'obligeant à rendre des comptes périodiques pendant la durée de son administration. (Meier, Schœmann, Lipsius, II, p. 559). Ce n'était pas seulement à Athènes que la cause des pupilles était considérée comme intéressant au premier chef l'ordre public. A Iaos, en Carie, on retrouve ces mêmes autorités d'après Héraclide de Pont (*F.H.G.*, II, p. 224), ainsi qu'à Ephèse (Dareste, Haussoullier et Reinach, 1re série, p. 476). A Gortyne, il existait sous le nom d'ὀρπανοδικασταί ou juges des orphelins « une magistrature probablement chargée à certains moments et d'une façon intermittente de la surveillance des tutelles ». Bücheler et Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, in *Rh. Mus.*, *Suppl.*, XL (1885), p. 133. Dans la législation platonicienne, les quinze plus anciens νομοφύλακες tiendront lieu de pères aux orphelins et les traiteront comme leurs propres enfants (*Lois*, XII, p. 926, *e*).

(1) Beauchet, II, p. 282.

(2) Dém., *C. Panténète*, § 46.

(3) *Id.*, *C. Nausimaque*, § 20 « Καὶ γὰρ ὀρφανοὶ καὶ νέοι καὶ ὁποῖοί τινές εἰσιν ἀγνῶτες ἦσαν, ταῦτα δὲ πάντες φασὶ μεγάλων δικαίων ἰσχύειν πλέον παρ' ὑμῖν ».

cer la peine de mort, il semble bien que l'εἰσαγγελία κακώσεως ὀρφανῶν pouvait entraîner la confiscation générale, sans préjudice d'un châtiment corporel des plus sérieux (1). En somme, il y a lieu de mettre en mouvement l'action dont s'agit, nous disent les orateurs, lorsque le pupille subit des mauvais traitements de la part de son tuteur, si, par exemple, ce dernier ne s'acquitte pas des obligations qui lui incombent relativement à l'entretien et à l'éducation de l'orphelin, s'il le livre à la prostitution ou en abuse lui-même. Et l'εἰσαγγελία est également recevable lorsque le pupille est simplement lésé dans ses biens. Plus spécialement dans cette dernière hypothèse, la φάσις μισθώσεως οἴκου était ouverte au cas où le tuteur avait négligé d'exécuter la clause du testament qui lui confiait l'administration du patrimoine ou encore, lorsque, sans administrer directement les biens de son pupille, il les louait à trop bon marché. Dans ces diverses situations et sauf quelques différences de détail, la règle restait la même : tout citoyen, d'après Suidas, était admis à porter plainte et à réclamer contre les prévarications du tuteur. Nul doute sur l'idée maîtresse qui est à la base de cette institution. A Athènes, le domaine éminent émane de l'État, c'est de lui qu'une famille tient son bien dont elle est libre de disposer à son gré en principe, mais sous la surveillance des familles voisines composant la communauté. Il en est de même à Rome, où se formule de bonne heure cet adage « *Interest reipublicæ neminem de re sua male uti* ». Seulement le paterfamilias romain, tout en se reconnaissant comptable envers la république, se considère comme délégué de l'État pour l'exercice de son pouvoir domestique et entend rester dans ce domaine souverain absolu. En Grèce, au contraire, les droits individuels sont trop souvent subordonnés aux droits de l'État, l'homme privé trop fréquemment sacrifié au citoyen.

Ces réflexions nous conduisent à signaler la législation athénienne relative à l'interdiction. En vue d'assurer la conservation

---

(1) Isée, *Success. de Pyrrhos*, § 62, dit de l'auteur d'une violence dénoncée par une action publique devant l'archonte, qu'il avait couru de grands dangers dans sa personne et dans tous ses biens (ἐκινδύνευεν ἂν περὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς οὐσίας ἁπάσης τῆς ἑαυτοῦ) cf. du même *Success. d'Hagnias*, § 35. — V. Guiraud, p. 328, *in fine*.

des biens dans les familles et notamment la transmission aux descendants du patrimoine familial des πατρῷα et des παππῷα (*les bona paterna avitaque* du droit romain), la loi autorise les personnes directement intéressées à provoquer devant l'archonte l'interdiction d'un père de famille qui, par la faiblesse de sa raison ou de son âge, devient incapable d'administrer son bien. La παρανοίας δίκη est l'action qui donne lieu à cette mesure dont les enfants peuvent se faire une arme contre leurs parents, puisqu'il sont appelés les premiers à leur succéder. Chacun sait l'histoire de Sophocle traduit en justice par ses fils dans ces conditions. Si l'on se reporte à la vie anonyme du grand tragique qui consigne ce cas célèbre, il semble que l'action en déchéance de la puissance paternelle était portée devant l'assemblée générale des *phratores* dont nous avons plus d'une fois signalé le rôle important dans toutes les questions relatives à la réglementation des droits de la famille. Mais ce passage unique est contredit par la plupart des témoignages en la matière qui font rentrer la παρανοίας δίκη dans la compétence de l'archonte. Il se peut, selon Platner, que les phratores fussent simplement appelés à donner leur avis sur l'état d'esprit du défendeur comme le font nos conseils de famille. Cette opinion est d'autant plus défendable que Platon, qui admet l'action dont nous parlons, y apporte un tempérament notable en exigeant que le fils, avant d'agir, demande conseil aux plus anciens gardiens des lois et ne saisisse le tribunal qu'avec leur approbation et leur concours (1). Le père, du reste, une fois interdit devient incapable de disposer et doit être traité en enfant toute sa vie (2). On le voit, l'obligation de la *reverentia* est beaucoup moins étroite en Grèce qu'à Rome. Et ce n'est pas le seul cas où les enfants soient admis à se pourvoir devant les tribunaux contre leurs parents. Démosthène nous apprend qu'ils pouvaient agir de la sorte pour se faire introduire dans la phratrie (3). Un dialogue de Platon consacre même, à ce sujet, une disposition étrange. Le devin Eutyphron, poussé par quelque scrupule religieux, vient demander en justice la mort de

---

(1) *Lois*, XI, 473-929, *d*, *e*.
(2) Beauchet, II, 387. Meier et Schœmann, t. II, p. 763-761.
(3) *C. Bœot.*, I, § 3 et sq., II, § 11 sqq.

son père en intentant contre lui une δίκη φόνου (1). Ces exemples montreront encore combien la liberté individuelle était exposée à subir en Grèce toutes les restrictions que semblaient nécessiter les intérêts généraux de la communauté (2). — Il est une particularité de la législation financière athénienne qui mettra de nouveau ce point de vue en pleine lumière. La république d'Athènes s'adressait, pour faire face à certaines grosses dépenses d'intérêt général, à la bourse des personnes les plus riches. Une liste était dressée chaque année qui comprenait le nom des citoyens appelés à pourvoir aux frais qu'entraînaient l'équipement et l'entretien des navires de guerre, la *chorégie*, la *gymnasiarchie* et l'*hestiasis*. Dans ce but, tout individu était taxé d'après la fortune qu'on supposait lui appartenir ou plus exactement d'après celle qu'il déclarait lui-même. Mais pour prévenir de fausses déclarations aussi bien que des répartitions injustifiées, Solon avait permis à tout citoyen malencontreusement désigné d'en appeler au magistrat pour faire

---

(1) *Euthyphron*, 4, p. 4 *e*. En droit romain les enfants ne peuvent poursuivre en justice leurs ascendants sans l'autorisation expresse du magistrat : encore cette autorisation ne suffisait-elle pas pour leur permettre d'exercer contre eux une action infamante ou d'opposer à ces mêmes ascendants une exception de dol. Voyez notamment *Instit.*, IV, 6, *De actionibus*, et fr. 2, princip., 7, § 2, Dig., *De obsequiis parentibus et patronis præstandis*, XXXVII, 15. Réciproquement les enfants peuvent être actionnés par la κακώσεως γονέων γραφή lorsqu'ils refusent d'obéir aux prescriptions que leur impose la loi (τὰ νομιζόμενα) envers leurs parents. Dém., *Contre Timocrate*, § 107. Dans ce cas, l'action appartient encore à tout citoyen. Platner, II, 232, Caillemer, *Restit. de la dot*, p. 19.

(2) Dans la législation platonicienne, la surveillance de l'État s'étend sur tous les époux sans distinction, pendant les dix premières années du mariage. Elle est confiée à des femmes désignées par les νομοφύλακες et devant lesquelles doivent s'ouvrir toutes les portes. Lorsqu'il n'y aura pas d'enfants au bout de dix ans de mariage, les époux divorceront d'un commun accord, après avoir consulté leurs parents et les femmes chargées de la surveillance, et toutes les contestations qui pourraient s'élever entre eux à ce sujet seront terminées par dix arbitres choisis par les gardiens des lois. Les époux dont la conduite ne sera pas régulière seront frappés d'atimie, et leurs torts divulgués et publiés par affiches. Après les dix ans, la conduite des époux sera toujours soumise à une surveillance, et au besoin à une répression par voie d'avertissement ou même d'amende (Dareste, *Science du droit en Grèce*, p. 66).

reporter le fardeau de la prestation sur un autre citoyen signalé comme plus capable de la supporter. Cette obligation de remplir à ses frais certaines charges publiques avait reçu la dénomination de *liturgie* (λειτουργία) : cet échange de fortune qu'on avait le droit de proposer à un plus riche, moins fortement imposé, cela s'appelait l'*antidosis* (ἀντίδοσις). Le débiteur de la liturgie sommait devant l'archonte tel de ses concitoyens — selon lui indûment exempté — de prendre sa place et de lui céder ses biens en retour pour subvenir aux dépenses demandées. Cette sorte de cartel, le défendeur ne pouvait refuser de l'accepter. S'il ne se rendait pas à la sommation, son adversaire saisissait aussitôt ses biens et mettait les scellés sur sa maison, sans subir lui-même ces formalités. Tous deux ensuite prêtaient serment de faire une exacte déclaration de leurs biens dont ils devaient, dans les trois jours, fournir l'inventaire (ἀπόφασις). Le tribunal statuait. La sentence était-elle contraire au demandeur, il n'y avait point d'*échange;* lui était-elle favorable, son adversaire avait la faculté d'acquiescer à l'échange ou de se charger de la liturgie. Le défendeur reconnaissait-il l'erreur (1) commise, il prenait sur le tableau des *Trois Cents* établi chaque année par les stratèges la place du demandeur en liturgie. Le magistrat prononçait le transfert des patrimoines à la condition pour le demandeur de supporter les charges que, par son action même, il avait déclaré devoir peser sur les biens du défendeur. Chacune des fortunes passait de l'un à l'autre des contractants avec l'ensemble des droits actifs et passifs qu'elle comprenait. Nous savons que la sommation ne pouvait pas se produire à n'importe quelle époque. Démosthène nous apprend, en effet, que les stratèges n'admettaient qu'une fois par an les citoyens compris dans la classe des *Trois Cents* à proposer leurs ἀντιδόσεις (2). Il est facile de comprendre que les liturgies ont été instituées sous l'influence de cette idée que la patrie est tout pour le citoyen, qu'elle seule lui assure la liberté et la vie, et

(1) Bœckh, *Économie politique des Athéniens*, IV, 19.

(2) Perrot, *Démosthène et ses contemporains*, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1872, p. 471.

qu'en retour elle peut tout exiger de lui (1). « Quand on avait au moins deux talents, on n'avait pas le droit de fuir ces diverses corvées ; on était même tenu d'aller au-devant, et on donnait une mauvaise opinion de soi dès qu'on se dérobait ou qu'on lésinait. « Comment espères-tu te concilier la faveur des juges ? disait un plaideur à son adversaire. As-tu rempli plusieurs liturgies ? T'es-tu imposé, dans l'intérêt public, de gros sacrifices pécuniaires ? As-tu été triérarque ? As-tu versé des contributions considérables ? Non, tu n'as rien de tout cela à ton actif ». Ce moyen de chantage était perpétuellement usité dans les procès, et le peuple l'encourageait de son mieux parce qu'il en profitait. Quel avantage, au contraire, quand on pouvait se rendre ce témoignage qu'on s'était appauvri ou ruiné pour la cité ! Le cas n'était pas aussi rare qu'on le croirait. Nous connaissons des gens qui, dans l'espace de quelques années, déboursèrent 38.000 et 53.000 francs en liturgies. Sans doute quelques-uns faisaient du zèle et dépensaient beaucoup plus qu'ils n'auraient dû ; mais qu'importe, si les mœurs renchérissaient sur les lois » (2). On sait dans quelles circonstances le grand orateur rappelait aux Athéniens ces principes de morale sociale que les poètes dramatiques avaient exprimés avec non moins de force que lui autrefois. La guerre sociale avait épuisé les finances d'Athènes. En 356, un certain Leptine proposa une loi ayant pour objet la suppression de toutes les immunités précédemment accordées par le peuple en matière de liturgies à ceux qui lui avaient rendu quelque éminent service, à l'exception de celles qui avaient été conférées aux descendants d'Harmodios et d'Aristogiton ; on s'engageait en outre à ne plus en accorder de nouvelles, ni aux citoyens, ni aux métèques, ni aux étrangers (3). Ce fut encore

---

(1) Art. *Leitourgia*, in *Dict. des antiq.*, p. 1098, 1re col. — Aristote énumérant les réformes de Solon les plus favorables au développement de la démocratie (*Const. d'Athènes*, ch. IX, *Eléments démocratiques de sa constitution*) cite la faculté donnée à chaque citoyen de poursuivre les auteurs des injustices commises au détriment de qui que ce fut « τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖσθαι ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων ».

(2) Guiraud, *Etudes économiques sur l'antiquité*, p. 114-115.

(3) On ignore l'issue de ce procès célèbre. Tout porte à croire que la loi fut

une occasion pour Démosthène de comparer les faveurs décernées par les démocraties à celles que peuvent prodiguer le gouvernement des rois ou des chefs d'oligarchie. Les dons conférés sous un gouvernement comme le nôtre, l'emportent par l'honneur et la stabilité. On ne voit dans les récompenses que leur valeur purement morale ; aussi est-on tenté de donner la préférence à ces dernières. Un caprice de la part des monarques ou des gouvernements oligarchiques suffit : on est riche dès qu'ils le veulent. Mais s'il s'agit d'honneur, de possession assurée, il faut bien avouer que l'avantage est aux récompenses décernées par les peuples. La libre admiration de ses concitoyens est bien au-dessus de toutes les largesses d'un maître. Auprès d'un tyran on craint la disgrâce future plus encore qu'on ne jouit de la fortune présente. Chez nous, au contraire, il n'y a rien à redouter, on possède tranquillement ce que l'on a une fois reçu en récompense. Que sont ces stèles qui confèrent les immunités, sinon l'instrument d'un contrat définissant les droits dont vous jouissez et que vous avez conférés ? Tel me paraît être, dans le schéma de ses grandes lignes, la doctrine de Démosthène. Nous retrouvons ainsi l'une de ses idées maîtresses sous cette forme originale d'une sorte de théorie des droits acquis qui sont les fruits du mérite et dont la consécration seule fait la grandeur des états et des sociétés humaines.

---

maintenue. Elle était trop populaire pour être abrogée. Schæfer, *Dem. und seine Zeit*, I, pp. 373-375.

CHAPITRE XVIII

CONCLUSION

L'identité des lois biologiques et des lois sociologiques permettra de passer au point de vue cosmologique et nous fera concevoir le monde entier, non seulement comme un vaste organisme ou tout conspire et sympathise, σύμπνοια πάντα, mais encore comme un organisme social ou tendant à devenir social.

(Fouillée, *Le Mouvement idéaliste*, p. XLVIII).

Si l'on demeure généralement l'homme de son premier livre, il est plus naturel encore que l'on reste dans le même ouvrage celui de ses premières pages. Au terme de cette longue étude, je crois devoir revenir — très brièvement tout au moins — sur quelques développements donnés en tête de ce travail.

La thèse des théoriciens qu'il y avait à présenter fut, disions-nous, une thèse essentiellement individualiste. L'antiquité tout entière n'a cessé de proclamer et de glorifier la doctrine de l'autonomie de la volonté. Avec elle, l'individu s'affirme devant la nature comme une force intelligente, une cause libre, une loi qui se connaît elle-même. Il a en lui la faculté de réaliser l'idéal de vertu, de bonté et de justice. Sans doute il peut appeler les dieux ses maîtres, mais sous la réserve de cette formule banale, il ne craint pas de se mesurer avec eux et de ne compter en définitive que sur ses propres forces. Le Dieu en Grèce, comme on l'a dit si souvent, n'est pas un être tout puissant, mystérieux, reculé dans l'infini hors des atteintes de l'homme : il n'est que l'homme

même, plus beau, plus fort, immortel. Aussi bien l'universel, en morale, n'est-il pas l'idée même ou l'idéal de l'homme ? A chacun de le retrouver, de le reconnaître sous ce qui le cache, le déguise, le dissimule. A chacun de refaire, de faire l'homme en soi-même, et de dégager, en le faisant, le type d'après lequel il le fait. On le possède, ce type, puisqu'on est homme ; on se dirige d'après ce type, dès qu'on s'efforce d'être bien un homme ; mais plus on s'y conforme, mieux on le connaît (1). Cet idéal est partout et toujours le même, bien que sans cesse diversifié par les circonstances. Ainsi que la nature qu'ils aimaient à se représenter à la manière d'un artiste qui habite son œuvre et la façonne du dedans, le sage de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Epicure est pour ainsi dire la règle et la mesure de l'ensemble des êtres qu'il embrasse d'un seul regard : sa raison adéquate à la raison divine n'est que l'expression de l'universelle vérité (2). « De même que l'univers tenant de la nature son bel ordre, on peut dire ce qui le maintient, ce qui le gouverne, ce qui y fait conspirer toutes choses vers des fins hiérarchiquement ordonnées entre elles, c'est la nature et Dieu, ἡ φύσις καὶ ὁ θεός : de même la vie humaine étant organisée par la vertu, c'est à-dire par l'intelligence, cette belle ordonnance est divine, qu'est-ce à dire? Belle comme une chose divine, oui, sans doute, mais divine aussi en ce sens que, tout en étant propre à l'homme, lui appartenant, venant de lui, née de son activité, de son choix en même temps que conforme à sa fin, elle suppose en lui cependant un principe plus haut que l'homme même, un principe divin, qui précisément est l'intelligence. En sorte que l'on pourrait dire de la vertu humaine, comme de l'univers : ce qui

(1) Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 92, 93.

(2) Je tiens à citer encore ce texte très remarquable d'Aristote, *Eth. Nic.*, III, IV, 5 (édit. Grant) : ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκαστοῖς τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. Καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν — En chaque chose, il semble bien que la mesure, c'est la vertu et l'homme bon, ἔοικε γάρ μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι Ce qui est la mesure de chaque chose, c'est la vertu, et celui qui est bon, en tant qu'il est tel, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετή, καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος. Ollé-Laprune, p. 96.

fait celà, c'est l'homme et Dieu » (1). Dans cette morale toute esthétique, la volonté se rapporte essentiellement au bien, c'est là son but constant et fixe (τέλος) son objet propre et sa loi : de là sa grandeur et sa puissance. Nous connaissions les énergiques expressions de Socrate : « On ne veut pas la chose que l'on fait en vue d'une autre, on ne veut que la chose en vue de laquelle on fait ce que l'on veut. L'homme ne voulant que le bien, s'il fait le mal, il ne le veut pas ; il ne fait donc pas ce qu'il veut en faisant le mal, il n'a pas de pouvoir pour cela. » Le vrai bonheur d'un être ne peut être ailleurs que dans son rapport le plus intime avec sa loi ; est-il possible qu'il soit ailleurs que dans sa vraie nature ? Qu'est-ce que l'homme encore une fois ? Une nature intelligente et libre dont la loi, par conséquent, est la vérité et la justice. Le rapport de l'homme à la justice et à la vérité, voilà sa loi. C'est dans l'âme que gît le bonheur et le malheur. Chaque type tire de son essence tout ce qui est possible en fait de perfection égoïste ». On sent un immense *nisus* universel pour réaliser un dessein, produire une unité harmonique, une conscience » (2). Le vouloir-vivre social n'est qu'un aspect particulier du vouloir-vivre universel. Par là nous avons pu réunir toutes les écoles idéalistes dans une seule et même synthèse. Il y a eu, semble-t-il, deux systèmes qui, recherchant l'origine des règles politiques ou juridiques, auraient dit, l'une : L'individu a sa fin en lui-même, il est à lui-même son propre idéal ; l'autre : L'individu ne se conçoit pas sans la société qui constitue la seule réalité vivante et autonome. On oublie trop facilement que, pour les uns et les autres, la nature et la réalité de la société sont prédéterminées dans la constitution biologique de l'individu. La société ne se forme que parce que l'individu a, si je puis ainsi parler, enraciné en lui l'instinct de la sociabilité ; elle n'est, comme on l'a très bien dit, que le fruit extériorisé de cet instinct. C'est la conception spencérienne d'après laquelle la société sera seulement ce que les individus seront eux-mêmes. L'individu crée donc la société, la modifie, la modèle sur son

(1) Ollé-Laprune, *op. laudat.*, p. 65.

(2) Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 24.

image : elle seule ne saurait se transformer, car tout changement exige l'intervention de l'individu, c'est lui la cause active, la société c'est l'effet passif (1). Dans son beau livre, *l'Individualisme anarchiste, Max Stirner,* M. Basch peut définir ainsi, d'après Dietzel, la doctrine en question « l'ensemble des théories sociales fondées sur le principe d'après lequel l'individu est une fin en soi et toutes les formes sociales, la famille, l'association, l'État avec les religions, le droit, la moralité et les mœurs, des moyens créés par et pour l'individu et se conservant ou se modifiant par et pour lui ». Partant de cette simple définition, on serait tenté de conclure : La cause régit l'effet, c'est donc la société qui doit céder devant l'individu, les fins individuelles dominent les fins sociales. Conclusion pratique des plus immédiates : l'État devient inutile, les anarchistes, les individualistes les plus farouches seraient aussi les plus conséquents(2). D'après tout ce que nous avons dit dans le cours de notre thèse, d'après ce que nous venons de rappeler un peu plus haut, il est impossible de prêter aux auteurs grecs une semblable théorie. Mieux vaut l'empire des lois, disaient-ils, que celui des hommes. On traduirait aujourd'hui : « L'instinct vital de l'ensemble domine celui des unités. Le vouloir-vivre collectif prime et commande les vouloir-vivre individuels. Ou encore : « L'État est la communauté des hommes élevée à une personnalité autonome et agissant par elle-même. L'État est la plus haute forme de la personnalité... La tâche de l'État est idéalement indéfinie... » (3). Et pourquoi ? C'est que la loi, tout en ayant un caractère proprement

---

(1) Comp. cette définition de l'Etat représenté comme l'incarnation d'une idée rationnelle « *Der Staat ist eine geäusserte, der Realität eingebildete Idee eines Volkes* ». Lazarus et Steinthal, *Iahrsschrift für Volkerpsychologie,* p. 10. C'est toujours le même *à priori* hegélien.

(2) Lapie, *La justice par l'Etat,* p. 36.

(3) Der Staat ist die zur selbstständigen und selbsthätigen Persönlichkeit erhobene Gemeinschaft der Menschen... Wir erkennen den Staat als die höchste Form der Persönlichkeit an. . Für diese Forderung (des Staats) giebt es an sich keine Grenze, und die durch sie gesetzte Aufgabe des Staats ist daher eine begrifflich unendliche. Lorenz von Stein, *Lehrbuch der Finanzwissenschaft,* 2e édit., p. 2 et 6, cité par Leroy-Beaulieu, l'*État moderne et ses fonctions,* p. 14.

social, tient de la raison, de la droite raison ce qui la constitue essentiellement. C'est toujours la préoccupation de Platon et d'Aristote, qui ne cessent de rechercher l'universel au sein de l'individuel. L'universel n'est point *séparé*, κεχωρισμένον, n'existe pas à part, il est dans chaque être dont il exprime précisément ou dont il est même en un sens la forme, l'essence, j'allais dire l'idée directrice ; il est dans chaque esprit qui le conçoit en considérant les choses et en y découvrant cette essence, cette forme, cette idée (1). Dans l'ordre moral, dans l'ordre politique, il n'y a qu'un principe incontestable à la fois essentiel et fondamental, permanent et universel, il n'y a que le dogme *de la valeur de l'homme* duquel dérive tout droit, auquel se rapporte tout devoir. Qui le viole est ou se fait barbare, fraude la nature et fausse la société (2). Ces lignes d'un écrivain catholique n'auraient pas été désavouées par les philosophes anciens.

Pour redescendre de la métaphysique à des remarques plus simples, nous croyons fermement que l'individualisme des penseurs grecs implique moins le culte des personnalités marquantes que la prééminence de la raison. Puisque nous avons déjà prononcé ces noms-là, qu'on nous permette de le rappeler avec M. Basch : qui dit individualiste ne dit pas anarchiste. Pour celui-ci, dont la morale n'admet ni obligation ni sanction, la liberté de l'individu est illimitée, la société est condamnée tant dans ses types coercitifs que dans ses types contractuels. La vie est une sorte de gravitation sur soi. Le moi supérieur doit être uniquement posé sur lui-même et se suffire à lui-même. Tout pouvoir qui essaie de le soumettre au droit — cette expression prise dans le sens le plus large d'une direction sociale quelconque — tout pouvoir, dis-je, est un usurpateur qui porte une atteinte profonde à l'idéal de sa destinée. Toute liaison, toute attache, toute amitié lui est ruineuse. Il ne doit fréquenter que ses égaux et, comme il n'en trouve pas toujours dans le milieu où se passe son existence, il doit, à

(1) Ollé-Laprune, *hoc loco*, p. 89.
(2) De la Gervaisais, *Des droits de l'homme dans le vrai sens*, 1832, p. 17.

l'exemple de Schopenhauer, converser avec les génies qui l'appelent à travers les déserts infinis du temps (1).

Si tu veux être grand, bâtis la citadelle :
Loin de tous et trop haut, bâtis-la pour toi seul ;
Qu'elle soit imprenable et vierge, et qu'autour d'elle
Le mont fasse un rempart et la neige un linceul!...

Si haut vers Dieu, si loin de ta fange première,
Si loin, si haut, que les cités, clignant des yeux,
Pensent voir un rayon de plus dans la lumière
Et ne sachent s'il vient de la terre ou des cieux.

C'est là qu'il faut bâtir l'asile de notre âme
Et pour que ton désir y soit la seule loi,
Que rien n'accède à lui de l'éloge ou du blâme,
Grave sur ton seuil blanc le mot magique : « Moi »...

Tu n'as qu'une patrie au monde, c'est toi-même !
Chante pour elle, et sois ton but, et sois ton vœu !
Chante, et quand tu mourras, meurs dans l'orgueil suprême
D'avoir vécu ton âme et fait vivre ton dieu ! (2)

Pareille doctrine aboutit, en fin de compte, à la reconnaissance des races élues, au culte des héros, à la déification de la supériorité et du génie. L'individualiste, au contraire, part du principe

---

(1) Il ne fraie sur pied d'égalité qu'avec « ses pairs », avec le petit nombre de ceux qu'il tient pour ses égaux. Il n'admet pas qu'entre lui et les inférieurs il puisse y avoir réciprocité des droits et des devoirs : il conteste qu'il y ait équivalence entre ses actes et ceux d'un autre ; ses actes sont en effet « uniques », étant l'expression d'une personnalité « unique ». Il n'est pas non plus de ces idéalistes qui « font de la propagande pour leur idéal » ; il sait que sa « vertu » à lui est un privilège et ne songe pas à la proposer comme un modèle pour tous. Il se garde bien, de même, d'« ambitionner les vertus d'autrui » ; une vertu qui serait la vertu de tous n'aurait plus d'attrait pour lui. Sa vertu est la « virtù » de la Renaissance : elle ne demande pas à être reconnue ; elle n'est pas une loi pour tous ; elle est quelque chose d'individuel, une « noble folie », une « belle exception ». *Nietzsche*, Lichtenberger, *Etudes sur la philosophie morale au XIX[e] siècle*, p. 257.

(2) Edmond Haraucourt, *La Citadelle*, *Revue des Deux-Mondes*, 1[er] février 1890, p. 658-659.

que la liberté de chacun est limitée par la condition de ne pas léser autrui. Les termes qui lui servent à caractériser cet état de choses, l'ἀντιπεπονθός ou la rétribution réciproque des pythagoriciens, l'harmonieux accord des penchants individuels et des penchants sociaux d'Aristote et du stoïcisme, ne sont que des synonymes des mots liberté, justice et ordre. Voyez si en généralisant l'action que vous allez faire, vous pouvez la considérer comme une loi de l'ordre universel dont vous faites partie. La justice n'est que la mesure des actions et des réactions d'êtres semblables entre eux et limités l'un par l'autre pour la stabilité de tous. Les grandes lois de la nature ne sont pas celles de l'opposition et de la division, mais celles de l'union et de l'harmonie. « Le droit, qui a sa raison d'être dans la nature bornée et imparfaite de l'homme, a pour but de parfaire autant que possible la vie humaine, d'en reculer sans cesse les bornes, de compléter, par la vie commune, l'insuffisance de la vie individuelle, afin que l'individu, qui n'est qu'une partie de l'humanité, devienne un être complet, acquière par sa propre activité et par celle des autres les conditions nécessaires à l'accomplissement de son but. La vie de l'homme et de la société flotte en quelque sorte entre les besoins et les moyens de les satisfaire. C'est au droit de régler la manière dont les besoins qui se rapportent à des biens essentiels doivent être satisfaits. Les biens forment la matière par laquelle la vie humaine est sans cesse perfectionnée ; et le droit établit les conditions sous lesquelles un bien est acquis et une personnalité humaine complétée et perfectionnée par les autres. Le droit n'est pas lui-même ce complément, ce bien, mais le principe qui règle par les conditions la manière dont la vie de tous doit être complétée. Le droit est le point d'appui réciproque pour tous les hommes vivants en société. L'un soutient l'autre, et tous sont appelés à se prêter aide et assistance dans toutes les choses où les forces individuelles sont insuffisantes. Par le droit, tous sont solidairement unis ; le droit de l'un présuppose la reconnaissance du droit de tous les autres. Il existe ainsi une *solidarité* entre tous les hommes vivant en communauté, et le droit exige que la vie et l'activité de la communauté deviennent un complément et une force d'élévation et de perfectionnement

pour la personnalité individuelle(1). « Nous l'avons déjà remarqué maintes fois, les doctrines grecques qui réduisent le plus considérablement le rôle de l'État, lui abandonnent néanmoins certaines attributions essentielles : ce sont précisément celles par lesquelles on demande à la cité d'assurer à tous une égale liberté, de faire un sort à chaque individu, de lui donner une somme de bonheur moyen en lui assignant une certaine case de la ruche sociale. L'individualisme vise en un mot à créer des démocraties où tous les citoyens jouiraient de la même liberté. Pratiquement, on le voit aboutir, dans les temps modernes, au socialisme qui entend substituer à la domination tyrannique d'une minorité de capitalistes, la coopération universelle de tous les citoyens associés à la propriété commune des instruments de travail.

L'école utilitariste anglaise tend la main aux idéalistes : l'altruisme n'est qu'une transformation et un élargissement de l'égoïsme. La doctrine de l'évolution rejoint celle de l'ordre naturel et de l'harmonie préétablie. Guyau disait de cette morale des Stuart Mill et des Spencer qu'elle n'est qu'une phase nécessaire de la physique. Au fond, nous revenons toujours à la thèse hegélienne partie de l'affirmation que tout ce qui est rationnel est réel, pour nous annoncer dans son dernier état avec M. de Roberty la venue d'un monisme social, l'avènement fatal de l'altruisme et l'absorption finale de psychisme individuel dans le psychisme social : ce serait la subordination la plus étroite de l'individu à la société. D'après les principes de Spencer, il est vrai, il y a toujours entre l'individu et le milieu social une oscillation résultant de l'absence d'équilibre. Mais le grand philosophe anglais parle aussi de la tendance de tout rythme à un *équilibre* final. Les modifica-

---

(1) Ahrens, *Cours de droit naturel*, I, p. 149. « L'individu reste le véritable centre de perspective où il faut se placer pour envisager les *valeurs sociales*. Ce n'est pas seulement l'individu de génie qui est un créateur de valeurs. Tout homme, dans sa petite sphère, se crée, pour son usage personnel, une table des valeurs qui répond à son étiage d'énergie et de vitalité... Le vouloir-vivre des groupes ne prend conscience de lui-même que dans les individus, et son évolution est déterminée au fond par des initiatives individuelles ». Palante, *Revue des Idées*, 15 mars 1905. Je dois beaucoup à cet exposé extrêmement suggestif.

tions que l'humanité a subies et celles qu'elle subit de nos jours, résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et, pourvu que la race humaine ne périsse point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection (1). De même que les plateaux d'une balance finissent par se faire équilibre l'un à l'autre, de même l'individu et la société doivent aboutir à une mutuelle harmonie. Il y aura alors équilibre entre les conditions de la vie individuelle et les conditions de la vie sociale. L'être social se défait de ses enveloppes par une sorte de desquamation, tout en gardant le bien qu'il a acquis sous leur protection. De siècle en siècle, on a aboli des lois tyranniques, et l'administration de la justice n'en a pas été atteinte pour cela ; au contraire, elle s'est épurée. De même, les croyances mortes et enterrées n'ont pas emporté avec elles le fonds de moralité qu'elles renfermaient ; ce fonds existe encore, mais purifié des souillures de la superstition (2). Cette harmonie finale est le maximum de la perfection et du bonheur. La morale est la science des moyens de réaliser cet idéal final (3).

Cette nouvelle incursion que nous nous permettons dans la sociologie de Spencer fera mieux comprendre l'originalité profonde des thèses que nous avions à exposer. Pour les Grecs, le droit social plonge ses racines dans le droit individuel ; l'autorité de la loi tient au consentement de chacun des membres de la cité. L'apparente antinomie qu'on relève entre l'individu et la société se résoud bien vite dans cette conception singulièrement élevée suivant laquelle le πόλις n'est qu'une association de volontés —

---

(1) *Social Statics*, 80.

(2) *Social Statics*, 467-176. *Essay on representative governement*, 112 et sqq.

(3) Guyau, *Morale anglaise*, p. 173-174. **La nature humaine sera si bien façonnée par la discipline sociale, si propre à la vie en société, qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et qu'elle se contraindra elle-même... La vie de l'individu sera portée au plus haut degré de compatibilité avec la vie sociale, et celle-ci n'aura pas d'autre but que d'assurer contre toute atteinte la sphère de la vie individuelle. Au lieu d'une uniformité artificielle d'après un moule officiel, l'humanité nous présentera, comme la nature, une ressemblance générale variée par des différences infinitésimales.** *Social Statics*, **p. 467.**

nous devrions dire de secours mutuels, dont les conditions normales sont l'autonomie, l'isonomie, l'ordre dans la liberté et dans l'égalité. La loi, dit très bien Ménard, n'est pas imposée par une volonté plus forte à une volonté plus faible, pas même par la puissance divine à la faiblesse humaine : c'est un accord libre et spontané entre égaux La reconnaissance de la liberté d'autrui nous donne du même coup la mesure complète de nos devoirs envers lui. Sans le droit, pas de devoir, pas de règles, pas de société. Droit et devoir sont des termes connexes qui n'ont de sens que l'un par l'autre et n'expriment que le double aspect d'une même idée (1). Partout, dans la loi grecque, la notion du devoir domine celle du droit ; les droits et les privilèges sont pour les plus faibles, les devoirs et les charges pour les plus forts. Grâce à ces larges théories de la solidarité universelle qui ne se sépare jamais chez les Hellènes de la conception primordiale du respect de la personnalité humaine telle qu'on la trouve chez Kant, on a pu voir leur jurisprudence libre, toujours mobile, vivante expression des mœurs, des progrès et des nouveautés. En somme, la fiction qui était à la base de la doctrine du droit naturel permettait d'exiger la subordination des lois à la morale sociale. La thèse de nos théoriciens était assez judicieuse : c'est déjà un éloge de rappeler qu'elle a été retenue par Spencer, comme par Auguste Comte d'ailleurs, puisque aussi bien ce dernier a placé le savoir au début de tout le développement social en donnant le pas, comme on dit, à la valeur sociale fondamentale, l'état des conceptions et des croyances de l'humanité telles qu'elles se présentent en un moment donné de son évolution. Mais la dernière partie de cette formule révèle par là même l'erreur des anciens et l'irrémédiable impuissance de leurs systèmes à l'heure actuelle. Nous savons, en effet, qu'ils n'ont pas eu une idée bien nette de l'évolution historique. Ainsi que les hommes du XVIII[e] siècle, qui ont fait un si

(1) *Morale avant les philosophes*, p. 75-97. Il accentue encore sa pensée en ajoutant, dans une note succincte, mais très pleine : « Nulle part, l'homme ne fut plus grand qu'en Grèce et nulle part le lien social ne fut plus fort ».

mauvais usage de la notion du progrès (1), ils ont parlé du contrat social comme d'une convention plus ou moins expressément passée qu'ils situaient dans une époque antérieurement à laquelle il n'y avait rien de bien déterminé dans les relations juridiques. Certes, nous avons eu assez souvent l'occasion de dire qu'ils n'entendaient pas précisément appeler de leurs vœux le retour de cet état édénique où il n'y aurait, d'après Diderot, « ni roi, ni magistrat, ni prêtre, ni lois, ni tien, ni mien, ni propriété mobilière, ni propriété foncière, ni vices, ni vertus » (2). Nous ne saurions ajouter

(1) Charles Adam dit assez judicieusement (*La philosophie en France*, 1894, p. 55) : « Le XVIII° siècle ne voulait pas borner sa vue au présent et ne subvenir qu'à des besoins d'un jour; rien ne lui était plus étranger que cette conception des sociétés humaines qui sont dans un perpétuel changement... Il rêve la fixité : la perfectibilité même ne lui suffit pas, il veut la perfection ». Nous dirions cependant plutôt : Il veut moins la perfectibilité que la perfection lorsqu'il entend renouveler la face de la société sur le plan de ses philosophes. *Adde:* Edgar Quinet, *La Révolution*, I, p. 328-329. Le peuple ne circonscrivait point alors la Révolution à une question purement matérielle; il suivait non un intérêt immédiat, mais une sorte de *religion de la justice*... Il avait alors plus de lumières intérieures que de notions acquises. Il se sentit, en naissant, l'égal des classes supérieures dans tout ce qui intéresse l'homme.

(2) Cf. du même, *Supplément au voyage de Bougainville*. — Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature! Combien d'erreurs et de vices épargnés à l'homme! — Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère? La voici. Il existait un homme naturel: on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel; et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel. — Si vous proposez d'être le tyran de l'homme, civilisez-le; empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature; faites-lui des entraves de toute espèce; embarrassez ses mouvements de mille obstacles; attachez-lui des fantômes qui l'effraient; éternisez la guerre dans les cavernes, *et que l'homme naturel y soit toujours enchaîné sous les pieds de l'homme moral*. Le voulez-vous heureux et libre? ne vous mêlez pas de ses affaires : assez d'incidents imprévus le conduiront à la lumière et à la dépravation; et demeurez à jamais convaincu que ce n'est pas pour vous, mais pour eux, que ces sages législateurs vous ont pétri et maniéré comme vous l'êtes. J'en appelle à toutes les institutions politiques, civiles et religieuses : examinez-les profondément; et je me trompe fort, ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu'une poignée de fripons se promettait de lui imposer. Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. *Ordonner, c'est tou-*

sérieusement qu'ils aient accusé les hommes de s'être placés sous le joug de conventions pitoyables pour choisir de deux maux le moindre. En cette matière, ils raisonnaient plutôt en se demandant comme Montesquieu : Quelle serait la direction de l'homme s'il n'était pas né sociable ? (1). Les lois de la nature sont ainsi nommées parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les reconnaître convenablement, nous considérerons un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature sont celles qu'il recevrait dans un état pareil. D'où l'on argumentera comme suit — et ce mode d'exposition est toujours très commode — Toutes les choses se passent comme si une direction individuelle avait été donnée antérieurement à la direction sociale. Il est incontestable que les partisans de ces théories nourrissent toujours quelque secret mépris pour les réalités sociales de leur temps et de leur époque. C'est là le plus grave danger d'une pareille doctrine. L'individu finit par croire que *la royauté suprême que la divinité ou la nature lui avait octroyée lui a été enlevée par la nation*. Si je me soumets par prudence ou par intérêt aux lois qu'on me dicte, semble-t-il dire, du moins dans le sanctuaire de mon âme mon individualité proteste contre une abdication moins volontaire que forcée. Bluntschli caractérisait un peu lourdement cette mentalité en affirmant qu'il y aurait, au fond de l'âme de tout contractant, la volonté d'un fondateur d'empire.

---

jours se rendre le maître des autres en les gênant : et les Calabrais sont presque les seuls à qui la flatterie des législateurs n'en ait point encore imposé. — *Œuvres complètes*, édit. Assézat et Maurice Tourneux, t. II, p. 246-247. Feu-Brunetière disait de ces idées qu'elles ont constitué le legs sociologique du XVIIIe siècle (*Revue des Deux-Mondes*, mai 1895, p. 137).

(1) Puffendorf, *Le droit de la nature et des gens*, livre II, ch. II, exposant les différentes manières d'envisager l'état de nature, ajoute, § 2. « Pour se former une juste idée de *l'État de nature considéré purement et simplement en lui-même*, figurons-nous un homme tombé, si j'ose ainsi dire, des nues, et entièrement abandonné à lui-même ; qui ayant les qualités de son esprit et de son corps aussi bornées qu'on les voit aujourd'hui, lorsqu'elles n'ont pas été cultivées, ne soit ni secouru par ses semblables, ni favorisé d'un soin extraordinaire par la divinité ».

La réfutation du système n'est que trop aisée. Les vérités scientifiques les plus élémentaires nous enseignent qu'une société vit, croît, et meurt, se comportant en tout comme un organisme : les membres d'une tribu, d'une cité, d'une nation, sont liés entre eux par des rapports aussi naturels et étroits que les cellules qui composent le corps d'un animal. Tous les phénomènes de la vie sociale sont régis, comme ceux du monde extérieur, par la loi de l'inflexible déterminisme ; la nécessité dont parlaient les stoïciens et les épicuriens ne gouverne pas seulement les objets de l'intelligence, elle domine à la fois l'intelligence, la volonté et la raison. Il n'est pas un de nos actes qui ne soit déterminé par la condition où nous nous trouvons. Sans doute, un corps social est plus qu'un vulgaire agrégat de cellules : l'individualité des cellules qui le composent l'emporte sur celle des cellules organiques en tant qu'elle comporte une certaine part d'indépendance et que le sentiment qu'on en a va jusqu'à l'illusion de la liberté. C'en est assez pour que l'on puisse rappeler la remarque de Sumner Maine sur le droit primitif en formation qui s'annonce, « Le contrat n'existe pas encore, il est *dans l'air* ». Théoriquement, l'on conçoit de plus en plus que la société reposera dans l'avenir sur le *consensus* universel, la seule et vraie *solidarité* que nous puissions admettre, celle qui apparaîtra comme la plus conforme aux conditions de la vie sociale moderne. L'existence d'une nation, a dit admirablement Ernest Renan, est un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie (1). La société n'est pas un simple lien de convention, une institution extérieure et de police. *La société a charge d'âme*, elle a des devoirs envers l'individu ; elle ne lui doit pas la vie, mais la *possibilité de la vie*, c'est-à-dire le premier fond qui, fécondé par le travail de chacun, doit devenir l'aliment de sa vie physique, intellectuelle et morale. La société n'est pas la réunion atomistique et fortuite des individus, comme est, par exemple, le lien qui réunit les passagers à bord d'un même vaisseau (2). Assurément, c'est une

(1) *Discours et Conférences*, Qu'est-ce qu'une nation ? p. 307.
(2) *L'Avenir de la Science*, XVII.

belle définition de l'État que celle qui fait de lui un véritable... *instituteur*, chargé d'assurer la garantie des droits de tous ses membres, la *consociatio juris* dont parlaient les jurisconsultes du Portique, préoccupé surtout de faire disparaître les dernières formes du combat pour l'existence individuelle, de tirer l'homme des conditions encore animales dans lesquelles il se débat pour le faire entrer dans l'humanité, le délivrer de la nécessité qui l'oppresse, « pour l'introduire dans le monde de la liberté ». Qu'importe s'il n'en a pas pas toujours été ainsi : n'est-ce pas d'une noble ambition de vouloir que cela soit désormais ? Et il ne tient qu'à nous d'orienter l'évolution sociale dans le sens d'un idéal qui pour être rationnel comme le remarquait Henri Marion, n'en est pas moins naturel, et qui puise même une force singulière dans les meilleures énergies de notre nature. La justice est une force, la plus grande peut-être de toutes les forces, et qui se manifestera de plus en plus à mesure que les éléments moraux et sociaux joueront un plus grand rôle dans la civilisation (1). On le voit, si les Grecs ont admis une sorte de contrainte légale, ils ne se sont pas élevés à l'idée d'une contrainte morale qui constituerait la véritable caractéristique des faits sociaux. Il n'est pas de reproche plus grave qui puisse leur être adressé. Leurs penseurs ont cru trop facilement qu'en créant la société, l'homme produit l'union des forces et des volontés pour atteindre plus sûrement le but de l'existence. Nous avons déjà noté cette idée singulière qu'en se soumettant à la société, l'homme accomplit son premier devoir. Sans doute

---

(1) L'historien, le juge qui évoque les siècles et qui les fait défiler devant nous en une procession infinie, nous montre comment la loi de la lutte aveugle et brutale pour l'existence, tant prônée par les adorateurs du succès, se subordonne à une deuxième loi, celle du groupement des individualités faibles en organismes de plus en plus développés, apprenant à se défendre contre les forces ennemies, à connaître les réformes de leur milieu, même à en susciter de nouvelles. Nous savons que si nos descendants doivent attendre leur haute destinée de science et de liberté, ils le devront à leur rapprochement de plus en plus intime, à l'incessante collaboration, à cette aide mutuelle d'où naît peu à peu la fraternité. — Elisée Reclus, préface de l'ouvrage de Metchnikoff, *La civilisation et les grands fleuves historiques*, 1889 p. XXVII.

la notion d'une loi de finalité et de perfectionnement est séduisante, voire même acceptable, à la condition toutefois de ne voir dans la volonté raisonnable et libre que l'agent et non le principe de ce progrès. L'individu, la personne morale réfléchie ne se conçoivent pas, comme l'ont pensé les anciens, en dehors de la société et comme antérieurement à elle. La société précède ses membres en exerçant sur eux une pression réelle évidente et si dure à l'origine qu'elle les supprime et les élimine presque en les enveloppant dans un inextricable réseau de prescriptions. Les rapports qui lient l'individu à la cité sont des rapports de cause à effet. dans lesquels l'individu est l'effet presque entièrement passif. sans initiative et sans autonomie. L'État ne dicte pas seulement au citoyen des actes, il le forme, le transforme, lui imprime son caractère et son intelligence, lui infuse ses sentiments, finit par absorber sa personnalité tout entière, enserrant esprits et consciences en une chaîne puissamment forgée. Il y a, comme l'a démontré magistralement et définitivement Durkheim, des types de conduite ou de pensée, extérieurs à l'individu, doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. Ces courants sociaux, ces manifestations collectives si étudiées maintenant en sociologie, s'affirment avec une telle netteté qu'il est inutile de les combattre sous peine de les voir se retourner infailliblement contre soi. L'histoire des institutions juridiques nous offre précisément la plus belle illustration de cette théorie qui ne sera pas ébranlée de si tôt. Les habitudes collectives, en dehors des actes qu'elles suscitent, s'expriment sous des formes définies, règles juridiques, dictons populaires faits de structures morales (1). Les coutumes et les traditions diverses, les pratiques de toutes sortes, usages rituels, interdictions et tabous, les croyances religieuses en définitive, figurent au premier rang de cette *causalité sociale*, ce sont les formes les plus anciennes de la *contrainte* dont nous parlons. Au lieu de jouir d'une liberté personnelle complète, comme on pourrait le croire au premier abord, les primitifs, dit Lang, se laissent mener par ce code de règlements minu-

(1) Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 45.

tieux qui gouvernent les actes les plus insignifiants de leur vie et qui constituent une des tyrannies les plus épouvantables qui aient jamais peut-être existé sur terre. Mais quel est le Calliclès de l'époque qui se lève pour déchirer les liens où la puissance de ces traditions a jeté l'âme des hommes ? On obéit aux ordres du clan comme à l'irrésistible suggestion de la conscience sociale qui se formule et se précise en des commandements traditionnels que l'on ne cherche pas un seul instant à discuter. On sait comment Spencer essaie de préciser la situation. En premier lieu, la nature émotionnelle qui détermine le mode général de conduite provient des ancêtres ; c'est un produit de toutes les manifestations passées de l'activité ; en second lieu, les désirs spéciaux qui, directement ou indirectement, déterminent les lignes de conduite, sont inspirés dans les premiers temps de la vie par les anciens et mis au service des croyances et des usages qui sont l'héritage de la tribu. Le sentiment directeur est, en un mot, le sentiment accumulé et organisé du passé. Ainsi nous revenons toujours à cette idée sans cesse rebattue que l'instinct social détermine les actions des premières sociétés humaines, comme il détermine celle des sociétés animales. L'individu n'est pas un agent indépendant et autonome ; comme l'écrit M. Espinas, il n'est, à vrai dire, qu'une abstraction, le groupe seul est un être réel; le véritable individu, pour les primitifs, c'est le clan ; plus tard la famille, la tribu, la cité (1). Nous nous expliquons aujourd'hui que le respect spontané du primitif pour tous les préceptes de morale sociale, tire toute sa force de la coutume. Une coutume, c'est une habitude sociale et son mécanisme n'est point fort différent de celui de l'habitude individuelle... Le secret de l'absolue domination qu'elle exerce dans les communautés qui sont au plus bas degré de l'évolution sociale réside dans l'homogénéité même de ces sociétés, l'uniformité de l'existence que doivent suivre ses membres, l'extrême rareté des occasions dans lesquelles l'individu aurait à déployer quelque initiative (2). Elle

---

(1) *« Être ou ne pas être », ou du postulat de la sociologie, Revue philosophique*, mai 1901.

(2) Marillier, *La coutume, le tabou et l'obligation morale*, in *Entre camarades*, p. 394-95.

donne son unité à ce moi fragile et instable des premiers peuples et elle le fait un avec les autres membres de la tribu ; elle les relie les uns aux autres et donne à chacun un sentiment plus vigoureux et plus plein de sa personnalité, qui n'est point isolée, mais étroitement et organiquement unie à celle de tous les hommes qui suivent les mêmes usages et pratiquent les mêmes rites (1). Le maintien de la coutume est dès lors considéré comme la condition même de la prospérité du groupe. Toute tentative pour la changer serait érigée en un cas d'impiété qui pourrait avoir des conséquences funestes. Il faut en revenir au mot de Comte, aujourd'hui banalisé : ce sont les morts qui gouvernent les vivants. L'idéal que nous nous faisons du devoir n'est que la projection de la réalité sociale de l'époque qui l'imagine dans un passé lointain ou dans un avenir non moins lointain. Toutes les formes sociales du passé retentissent dans le présent. «Cette impulsion qui. partie de si loin, nous traverse et nous ébranle à travers les âges. comme une même force soulevant tous les flots d'une même mer, ce n'est pas seulement la poussée aveugle des instincts de l'âge quaternaire ou celle des agents matériels qui nous entourent ; elle est encore celle des idées et des sentiments développés par la civilisation et qui superposent à l'organisme physique un organisme moral »(2). Les commandements de la conscience, c'est l'écho en chacun de nous de la voix des hommes d'autrefois et des hommes d'aujourd'hui, des hommes surtout de notre race et de notre patrie, c'est la forme individuelle que revêtent les exigences collectives de la société à laquelle nous appartenons. Et c'est parce que la volonté de chacun n'a pas en elle même sa propre règle, parce qu'elle n'est pas moralement *autonome*, qu'elle est gouvernée en son activité pratique non pas par des notions rationnelles seulement ou par des sentiments qui sont la substance même dont elle est faite. mais par des coutumes qu'elle n'a pas créées, c'est pour cela. dis-je, qu'à tout agent moral les maximes qui déterminent ses actes apparaissent revêtues d'un caractère obligatoire. L'agent se

(1) *Ibid.*, p. 402.
(2) Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1895, p. 824.

sent obligé, parce que ce n'est point à lui qu'il obéit, mais à l'humanité entière présente en sa conscience par la règle qu'imposent à ses actes l'imitation d'autrui et l'habitude (1). Qu'ajouter de plus à ces paroles si fortes et si judicieuses ? Oui, la moralité est un fait social, et la science juridique n'est qu'une psychologie sociale. La philosophie du droit, qui voudra se faire l'inspiratrice de la législation future, ou tout au moins la critique de la législation et de la coutume passées, n'a aucune raison d'être, si elle ne se préoccupe pas de dégager l'unité et la connexité des faits sociaux. Nous avons moins à rechercher ce qui doit être que ce qui *est*, en déterminant avec autant de précision que possible le contenu de l'idéal moral tel que le conçoivent à l'heure actuelle les peuples parvenus au stade le plus avancé de l'évolution. Avec les Grecs, nous ne voyons pas, pour notre part, d'idéal supérieur à la réalité elle-même. Encore une fois, ce n'est qu'à la réalité sociale de l'époque où ils vécurent que leurs penseurs ont emprunté

(1) Marillier, *loc. cit.*, p. 417-418, dont je veux rapprocher un passage de *la Cité antique*, p. 163. Fustel de Coulanges vient de parler de l'excessive difficulté qu'il y avait pour les populations primitives à fonder des sociétés religieuses. Le lien social n'est pas facile à établir entre ces êtres humains qui sont si divers, si libres, si inconstants. Pour leur donner des règles communes, pour instituer le commandement et faire accepter l'obéissance, pour faire céder la passion à la raison, et la raison individuelle à la raison publique, il faut assurément quelque chose de plus que la force matérielle, de plus respectable que l'intérêt, de plus sûr qu'une théorie philosophique, de plus immuable qu'une convention, quelque chose qui soit également au fond de tous les cœurs et qui y siège avec empire. *Cette chose là, c'est une croyance. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine, et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous, elle ne nous quitte pas ; elle nous parle à tout moment. Si elle nous dit d'obéir, nous obéissons ; si elle nous trace des devoirs, nous nous soumettons. L'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujetti à sa pensée.* Cf. Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'État en Allemagne* (Alcan, 1897), p. 24. « Qui sait si notre tradition intérieure ne forme pas en nous mystérieusement les principes idéaux eux-mêmes ? Au moment où nous croyons modifier une législation existante, c'est peut-être la tradition même qui, en suggérant un idéal nouveau, a montré une face nouvelle ».

l'idéal qu'ils concevaient (1). Le droit n'a pas une puissance créatrice propre, il ne trouve pas, en lui-même, la représentation des rapports sociaux qui forment le substrat de ses prescriptions (2). L'œuvre juridique n'est pas, comme le dit très bien Boutmy, une œuvre spéculative, née de toutes pièces et à l'heure même, et se réclamant non de ses antécédents dans la vie nationale, mais de la logique intérieure et de sa valeur propre. Il est parfaitement absurde de croire qu'elle puisse créer les intérêts matériels ou les intérêts moraux que ces rapports enveloppent. La volonté juridique n'est pas productrice, mais révélatrice de droit. Il n'y a, si l'on veut, d'autres sources du droit que celles qui résultent des lois positives du monde social.

Lyon, 1er avril 1906.

Vu :
Lyon, le 15 juin 1906.
Le Président de la thèse,
P. HUVELIN.

Vu :
Lyon, le 6 juillet 1906.
Le Doyen de la Faculté,
E. CAILLEMER.

PERMIS D'IMPRIMER
Lyon, le 7 juillet 1906.
Le Recteur de l'Académie, Président du Conseil de l'Université,
P. JOUBIN.

---

(1) Le droit idéal qu'imaginent le législateur et le juriste philosophe est, dès lors, inséparable de la conception idéale d'un état social concomitant. Tanon, *L'évolution du droit et la conscience sociale*, p. 42.

(2) Tanon, *loc. cit.*, p. 146.

ADDENDA ET CORRIGENDA

I

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

BEROLZHEIMER. — System der Rechts-und Wirtschaftsphilosophie — III Bd. Philosophie des Staates samt den Grundzügen der Politik — IV Bd. Philosophie des Vermögens einschliesslich des Handelsverkehrs, München, 1907.

BONUCCI. — L'orientazione psicologia dell'etica e della filosofia di diritto, Perugia, 1907.

BOSANQUET (Bernard). — The philosophical theory of the State, Londres, 1899.

BOUCAUD (Charles). — L'idée de droit et son évolution historique, Paris, Bloud, 1906.

— Qu'est-ce que le droit naturel ? *ibid.*, 1906.

— L'épanouissement social des droits de l'homme, *ibid.*, 1907.

— L'épanouissement historique des droits de l'homme, *ibid.*, 1908.

DÖRING (A.). — Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig, 1903, 2 vol.

GILVARY (M[c]). — La société et l'individu, in *Philosophical Rewiew*, mars 1906.

GIORGIO DEL VECCHIO. — I presupposti filosofici della nozione del diritto, Bologne, 1905.

R. DE LA GRASSERIE. — De la fonction sociologique du droit dit naturel, in *Annales de l'Institut international de sociologie*, IX, 1902-1903.

GUELFI (Francesco-Filomesi). — Del concetto del diritto positivo nella storia della filosofia del diritto, Naples, 1874.

Harrisson (Jane-Ellen). — Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge, 1903.
Havet (Louis) — L'idée de la loi, Paris, Ollendorff, 1900. — Brochure qui reproduit une conférence faite à Montpellier, C. R. de Maxime Leroy, in *Revue blanche* du 1er janvier 1901.
R. Hirzel. — Themis, Dikè und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen, Leipzig, 1907.
Hœffding. — On the relation between sociology and ethics, in *The American journal of sociology*, mars 1905, fasc. 5, p. 672-685.
Labriola. — Ragione, funzione e sviluppo della filosofia del diritto, Roma, 1907.
Levi (Alessandro). — Il diritto naturale nella filosofia di Roberto Ardigo, Padoue, 1904.
— Per un programma di filosofia del diritto, Torino, 1905.
Menger (Anton). — Neue Sittenlehre, Iéna, 1905.
Miceli (Vincenzo). — La norma giuridica, Palerme, 1906.
Modugno (Giuseppe). — Il concetto della vita nella filosofia greca. Bitonto, 1907.
Rodier (G.). — Revue générale de l'histoire de la philosophie grecque, in *Revue de synthèse historique*, octobre et décembre 1906.
Santilli (A.). — La Scuola di diritto naturale nella filosofia giuridica contemporanea, Napoli, 1905.

Chap. III. — Page 44, note (1). *Adde :* Allihn, *De idea justi, qualis fuerit apud Homerum et Hesiodum, et quomodo a Doriensibus veteribus et a Pythagora exculta sit.* Ce livre avait été déjà cité, mais d'une manière incomplète, p. 33, note (2).

— Page 48, note (1). Cf. comme livre de Gladisch. *Herakleitos und Zoroaster*, Leipzig, 1859.

— Page 68. Voir encore sur Empédocle : Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, Rome, 1905. L'idée la plus intéressante de ce travail est la suivante Dans le vaste ensemble des phénomènes, il n'y a pas de

loi, pas de force, pas de manifestation qui n'ait son contrepoids dans une loi, une force et une manifestation de sens contraire. C'est à cette condition seulement que s'établit et se perpétue l'équilibre universel. L'attraction et la répulsion (φιλία et ἔρις) qui, d'après l'opinion commune, avaient tour à tour dans cette cosmologie leur période d'influence, doivent être considérés comme exerçant une action simultanée, expression de l'Ἀνάγκη qui gouverne le monde et qui elle-même s'oppose aux décisions imprévisibles de la Τύχη.

Chap. III. — Page 76, note (3). *Adde* ce fragment orphique que Stobée cite sous le nom de Linos : « L'univers règle toutes choses selon les différences. Tout sort de l'univers, et l'univers sort de tout. L'unité est tout, chaque être est une part de l'unité, tout est dans l'unité. Car, de ce qui était un, sont sorties toutes choses, et de toutes choses sortira de nouveau l'unité par la loi du temps. Toujours un est multiple, l'illimité se limite sans cesse et persiste sous tous les changements. La mort, immortelle et mortelle à la fois, enveloppe tout, l'univers se détruit et meurt, et sous les apparences mobiles et les formes passagères qui voilent à tous les regards ses métamorphoses, il demeure incorruptible dans son éternelle immobilité » (trad. L. Ménard. *Le polythéisme hellénique*, p. 306).

Chap. IV. — Pages 92 et sqq. Voir encore sur le Λόγος, unité des contraires, harmonie des dissonnances : W. Schultz, Studien zur antiken Kultur, *Pythagoras und Heraklit*, Leipzig et Vienne, 1906. Pour M. Caird (*The Evolution of theology in the Greek philosophers*, Lecture Third, *The precursors of Plato*, pp. 62 et 63, la théorie héraclitéenne du flux universel ne fait que mettre en formules vives « le dialectique du fini », c'est-à-dire le dialectique même de la conscience religieuse. « L'idée que tout ce qui est fini est en soi-même inconsistant, que tout ce qui est

individuel se résout à l'analyse en une contradiction ou en un rien d'existence, est grosse d'émotions et de pensées religieuses. » Auguste Diès, *La théologie dans les philosophes grecs,* in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI, 1906, p. 14. Rapprochez du Logos d'Héraclite le Verbe de Dieu de Malebranche, raison universelle des esprits, par qui seul les hommes peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce, réalité intelligible dont les intelligences se nourrissent.

CHAP. IV. — Page 97. Cf. sur la personnalité divine du Noûs : E. Arleth, *Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele,* in *Archiv für Geschichte der Philosophie,* VIII. p. 59-85 et 190-205.

— Page 100, ligne 27. Comme on lui demandait pourquoi on devait attacher du prix à l'existence, il répondit : τοῦ θεωρῆσαι [ἕνεκα] τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν, pour contempler le ciel et l'ordre de l'univers, Eudème, *Eth.*, 1, 5, 1216 *a*, 10 et Jamblique, *Protrept.*, 9, p. 51, 11, *Pistelli*.

— Page 101. M. Parmentier, *Euripide et Anaxagore*, in *Mémoires couronnés de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, t. 47, année 1892-93, remarque que Platon a bien compris le système d'Anaxagore en tant qu'il affirme l'existence d'un esprit ordonnateur du monde, lorsque dans le *Cratyle* il explique que le δίκαιον est selon les uns identique à Zeus ou à quelque autre principe, selon Anaxagore identique au *Noûs* qui pénètre tout — (δίκαιον = διαίον) : εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα, p. 412 c 413 *d*.

CHAP. V. — Page 119. Voici l'un des passages d'Euripide auquel je fais allusion, Porphyre, *De abst.*, 3, 25, p. 222, 2 (*Nauck*, 1004) : συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζῴων γένος· καὶ

γὰρ τροφαὶ αἱ αὐταὶ πᾶσιν αὐτοῖς καὶ πνεύματα ὡς Ευριπίδης καὶ φοινίους ἔχει ῥοὰς τὰ ζῷα πάντα καὶ κοινοὺς ἁπάντων δείκνυσι γονεῖς οὐρανὸν καὶ γῆν.

CHAP. V.— Page 127, note (1), *in fine*. On me permettra de signaler une autre interprétation de l'adage de Protagoras qui pratiquement d'ailleurs entraîne les mêmes conséquences que la nôtre. Pour Halbfass, Platon, pas plus qu'Aristote ne nous donne une explication historique certaine de l'aphorisme « πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος » qui peut être considéré comme l'expression authentique de la doctrine de Protagoras. Il est probable que le mot ἄνθρωπος est pris dans le sens général et que nous devons traduire, *l'homme, comme tel, est la mesure de toutes choses*. La tendance de cet aphorisme est toute pratique. Nous pouvons conclure de la critique à laquelle Platon soumet la doctrine de Protagoras que, sur le terrain de la théorie de la connaissance, il admettait la réalité de toutes les αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι, et sur le terrain pratique la validité relative des opinions de tous les hommes dans l'intérieur d'une πόλις. Il paraît être arrivé à la persuasion que certaines vertus sociales, αἰδώς et δίκη, forment la base de la vie sociale de toute cité, et ont une autorité normative pour chaque citoyen. Dans la distinction des αἰσθήσεις en normales et anormales et des opinions en vraies et fausses il était guidé plutôt par un sentiment naturel de l'utile que par une intuition scientifique du vrai, *Iahrbücher für classische Philologie*, 13, *Supplementband*, fasc. 1, p. 159-163, cité dans la *Revue de philologie*, 1883, p. 35 de la revue des périodiques. Au reste comme on l'a remarqué plus d'une fois « ce qu'il y a de positif dans le relativisme de Protagoras est bien clairement développé dans le *Théétète* de Platon : à la place d'une hiérarchie de vérités, il faut chercher à établir une hiérarchie de valeurs » (A. Diès, *loc. cit.*, p. 350, note). Cf. 166, D : Ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα · μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή · μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον

ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. Καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι — 567 B... ἃ δή τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

Chap. VII. — Page 148. Cf. Soury, *Histoire du matérialisme de Lange, Revue philosophique*, 1876/2, p. 490. Jamais on n'a plus insisté que Socrate sur la distinction chimérique des choses divines et humaines. Il croyait que les dieux se révèlent à ceux qu'ils favorisent et il les interrogeait au moyen de la divination. — Les relations, les devoirs, les actions, les souffrances des hommes, voilà l'unique objet de ses subtilités dialectiques, infiniment moins instructives que celles de ces sophistes chez lesquels il prétend combattre l'apparence et l'opinion du savoir sans la réalité. Et lui que savait-il de la réalité ? Il avait commencé par bannir toute recherche sur la nature et l'origine de l'univers, sur les lois mêmes des phénomènes célestes : c'était là un domaine réservé aux dieux. Que le savant fût satisfait de savoir comment se produisaient les phénomènes sans prétendre les diriger, qu'il put aimer la science pour la science, voilà ce que cet homme pratique n'imaginait même pas. En général, il envisageait toutes les hautes questions scientifiques avec le bon sens étroit et borné des gens du peuple. Il approuvait l'étude de la géométrie jusqu'à ce qu'on fût capable de « mesurer exactement une terre »; cela pouvait servir à vendre, acheter, etc. — pousser cette étude plus loin lui semblait un mal, car il n'en voyait pas « l'utilité ». L'astronomie ne lui paraissait bonne qu'à indiquer les divisions du temps; mais il tenait pour « inutile », et même pour sacrilège, l'étude des révolutions des planètes et des étoiles fixes, les spéculations sur leur distance relative et sur les causes de leur formation. La raison véritable qui, selon Socrate,

devait détourner les hommes de l'astronomie considérée comme une mécanique céleste, c'est que « ces secrets sont impénétrables aux hommes, et qu'on déplairait aux dieux en voulant sonder les mystères qu'ils n'ont pas voulu nous révéler» *(Mém.*, IV, VII, § 6). Je trouve dans Rémy de Gourmont, *Le II[e] livre des Masques*, Société du Mercure de France, 1898, p. 277-78-80, cette jolie page sur un penseur catholique, d'ailleurs désavoué par l'Eglise, Ernest Hello. Les lignes précédentes du grand philosophe matérialiste me l'ont remise en mémoire : « Pour lui, le monde des idées se divise en deux hémisphères ; l'un est continuellement éclairé par le rayonnement de l'infini : l'autre est continuellement enténébré par les vapeurs de l'orgueil. Il sait pourquoi l'orgueil engendre les ténèbres : l'orgueil est un écran entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine ; l'orgueil se complait en lui-même et se contemple seul, car il se croit seul. C'est là l'erreur absolue, comme la vérité absolue est de ne pas croire en soi, mais de croire en Dieu seul qui est la vérité unique. La croyance de Hello est la croyance au Dieu providentiel. « Rien n'arrive sans son ordre ou sans sa permission ». Mais Dieu est logique ; il y a « un plan divin ». Hello le connaît sommâirement. Dieu veut ce que Hello croit. Dieu veut l'accomplissement de la vérité ; Dieu veut s'accomplir lui-même et se réaliser partiellement en toute créature de bonne volonté... Il comprend à l'inverse du savant. Le comment des choses ne l'inquiète pas ; il en cherche le pourquoi, et il le trouve toujours, satisfait par l'explication la plus simple, l'éternelle explication dont le croyant se contente : Dieu l'a voulu ainsi.

A un autre point de vue on ne saurait contester sérieusement avec M. Croiset « que le principal défaut de la méthode socratique est de ne pas donner une part assez grande à la description proprement dite et à l'observation préliminaire des choses, de recourir trop vite à la

classification, c'est-à-dire à une construction d'idées générales. Il en résulte qu'elle laissera les mots, ces signes des idées générales se substituer peu à peu aux choses, devenir même des choses et vivre d'une vie idéale qui finira par sembler plus réelle que la réalité. Socrate, fondateur de la science morale, est moins un moraliste et un psychologue qu'un classificateur d'idées morales ». (*Histoire de la littérature grecque*, t. IV, p. 215-216).

Je prends texte de cette remarque pour me permettre une dernière citation de laquelle on tirerait une conclusion plus générale sur les penseurs grecs du V[e] siècle. Sur des expériences incomplètes et insuffisamment contrôlées, dit Lange, les philosophes grecs appuient des notions et des propositions générales qu'ils invoquent ensuite comme des vérités inattaquables et qui leur servent de fondement pour des déductions subséquentes. En un mot ils ont cet exclusivisme dialectique qui prend naissance lorsqu'on se sert de propositions généralement adoptées, fortifiées par le langage, mises en crédit par leur apparente conformité avec la nature, sans en rechercher avec exactitude l'origine et la valeur. C'est qu'en effet en ces temps de confiance affirmative, le philosophe dirige exclusivement ses regards sur la chose elle-même; il s'y attache étroitement et ouvre son esprit aux idées qu'elle lui suggère ; et par là même il accepte tranquillement les résultats auquels arrive sa pensée, il est prêt à adopter tout ce qui se présente à lui avec l'aspect de la vérité et de la réalité. Et si ferme, si robuste est cette foi du penseur qu'il y obéit non seulement lorsqu'il est d'accord avec les idées reçues, mais encore lorsqu'elle les heurte de front. Même dans ce dernier cas il les proclame avec une sorte de sérénité olympique et dans je ne sais quel style lapidaire. Ainsi faisait Protagoras, enseignant au grand scandale de ses contemporains « que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'être tel qu'il est, du non être tel qu'il n'est pas. »

Chap. VIII. — Page 163, note (1), comp. Ménandre, fragment 482, *Kock*.

Παύσασθε νοῦν ἔχοντες· οὐδὲν γὰρ πλέον
ἀνθρώπινος (οἷς) νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τύχης
εἴτ'ἐστί πού τι πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς,
τοῦτ'ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον
καὶ σῴζον.

Renoncez donc à votre intelligence et à vos calculs ; vous n'en êtes pas plus avancés, n'ayant qu'une intelligence humaine ; la fortune qu'elle soit souffle divin ou divine intelligence, voilà ce qui gouverne tout, ce qui renverse, ce qui conserve.

Par ailleurs ce scepticisme me rappelle telle pensée de Maeterlinck : La nature, c'est un mot dont nous couvrons l'inconnaissable et peu de faits décisifs autorisent à lui attribuer un but ou une intelligence. Il est vrai. Nous manions ici les vases hermétiquement clos qui meublent notre conception de l'Univers. Pour n'y pas mettre invariablement l'inscription *Inconnu* qui décourage et inspire le silence, nous y gravons selon la forme et la grandeur, les mots : « Nature », « Vie », « Infini », « Sélection », « Génie ou Espèce » et bien d'autres, comme ceux qui nous précédèrent y fixèrent les mots de « Dieu », de « Providence », de « Destin » et de « Récompense ». C'est cela si l'on veut et rien davantage.

— Pages 168-169. Cf. Jules Girard, *Euripide, Revue des Deux Mondes*, 15 février 1896, p. 763 « Euripide était un indépendant, qui se plaisait à reproduire tour à tour différentes hypothèses philosophiques. Peut-être est-ce dans les vers des *Troyennes* qu'on trouverait les deux idées qui ont le plus occupé sa pensée : *la nécessité de la nature* ou *l'intelligence de l'homme*, données comme l'essence de la divinité souveraine. Les deux propositions sont d'une grande hardiesse. La première conçoit l'organisation et la marche du monde comme le développement nécessaire de certaines lois immanentes ;

nous pouvons aujourd'hui en mesurer la portée. La seconde place l'origine de tout, puissance organisatrice, système de l'univers, lois physiques et morales, religion, dans l'homme lui-même : c'est son esprit qui a tout créé. Euripide entend-il qu'en dehors de la conception humaine il n'y a rien, et que tout cet édifice à l'existence duquel nous croyons, d'après lequel nous réglons notre vie morale et religieuse, n'est que notre propre construction? Ou bien veut-il dire seulement que l'esprit de l'homme a élevé des systèmes religieux ou philosophiques d'après les principes indépendants qu'il porte en lui, quelque chose comme ce que Descartes appellera les *idées innées?* Ce serait trop déterminer une pensée qui se dérobe en grande partie ; cependant l'influence que paraissent avoir exercée sur elle certaines idées de l'orphisme et du système d'Héraclite ne rendrait pas cette interprétation invraisemblable.

Chap. VIII. — Page 174, ligne 3, M. Boissier, *A propos d'un mot latin*, II, *Comment les Romains ont connu l'humanité*, *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1907, donne à ce vers une origine socratique. Cf. G. Feugère, *De socraticæ doctrinæ vestigiis apud Euripidem*, thèse, Paris, 1874.

Chap. IX. — Page 179, note (4). *Adde :* Antonucci, *Il concetto della giustizia nel mondo greco da Omero ad Aristotele.* Monteleone di Calabrea, 1904.

— Page 185, note (3). *Adde :* Sophocle, *Philoctète*, 137 : « L'art de régner brille hautement au-dessus de tous les autres, et le prince sage et prudent tient le sceptre de Zeus ».

— Pages 188-189. Cf. Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, trad. Armand de Riedmatten (1877), livre VI, chap. VIII. *L'ancienne royauté familiale des Hellènes et des Germains.* p. 313 : Il (le roi) est le juge suprême, le protecteur et le conservateur du droit, mais il ne juge pas lui-même. Le

nom indien de *rag* (roi) vient de juger, comme *rex* vient de *regere*. L'antique expression arienne de *roi* renferme donc déjà l'idée de l'ordre juridique. Lassen, *Ind. Alterth.*, I, p. 808. — « Le fardeau de la justice pèse sur la royauté ». *Rama*, 17.

CHAP. IX. — Page 195, ligne 6. Comp. le mot de Tacite sur la royauté chez les Germains : C'est plutôt une autorité morale qui recommande qu'une autorité juridique qui ordonne, « auctoritate suadendi magis quam jubendi », *Germ.*, XI.

— Page 205, note (1). Platon, dans son dialogue des *Lois* a rédigé un code de droit politique, civil et criminel destiné à la république des Magnètes. On a remarqué depuis longtemps que cette œuvre n'est pas de pure imagination. Platon prend pour base et pour point de départ la loi athénienne. Il ajoute, il corrige, il perfectionne, mais au fond de toutes ces dispositions et sous toutes les transformations qu'elles ont subies on retrouve toujours la loi positive, celle de Dracon ou de Solon, R. Dareste, *Le système électoral des Lois de Platon*, in *Annuaire des études grecques*, 1883, p. 64 et sqq.

— Page 207, note (4) *in fine*, *Adde :* Milan Markovic, *Die serbische Hauskommunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart*, Leipzig, 1903. (Voyez le compte-rendu de ce livre dans l'*Année sociologique*, 1902-1903, p. 455).

CHAP. X. — Pages 254-255. C'est la même impression qui se dégage du *livre de Job*, ce poème religieux, l'un des plus hauts qui ait été écrit, ce tragique débat du doute et de la foi qui concilie à force de poésie la protestation de l'âme du juste contre le triomphe du mal, le doute de l'innocence qui cherche en vain le crime qu'elle peut expier, et une confiance douloureuse et lointaine en la justice finale de Dieu. James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*.

— Page 262, note (3). Le passage de David Strauss que je

rapporte ici se trouve dans l'*ancienne et la nouvelle croyance*, *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig, 1872. L'auteur dit très exactement : « La constitution du monde n'est pas l'œuvre d'une raison suprême *(nicht angelegt von einer hæchsten Vernunft)* mais elle tend à la raison suprême *(angelegt auf die hœchste Vernunft)* ».

CHAP. X.— Page 271, note (1) *in fine*. Les passages de Théognis qui sont cités constituent les fragments 731-752. Cf. Cicéron, *De natura deorum*, III, 38 « Vous les justifiez plaisamment (les dieux). Si un criminel vient à mourir sans avoir porté la peine qu'il méritait, les dieux la font. dites-vous, porter à ses enfants, aux enfants de ses enfants, à toute sa postérité. O l'admirable équité des dieux ! Quelle ville souffrirait un législateur qui, pour la faute du père ou de l'aïeul, ferait condamner le fils ou le petit-fils ? ». Après avoir rappelé les analogies signalées par certains auteurs entre le mythe de Prométhée et les croyances chrétiennes (dogme de la Rédemption) je retrouve chez eux la même manière de penser sur la question de savoir comment la solidarité dans le mal peut se concilier avec la justice divine. Un théologien protestant, M. Appia (thèse, 1890), voit dans la nature mauvaise que nous recevons en héritage de notre race quelque chose de plus qu'un penchant inné au mal dû à l'hérédité mentale : tout péché est un péché réel dont chaque individu est coupable et responsable devant Dieu. Mais comment se justifie cette solidarité du genre humain dans la condamnation ? Comment est-il juste que nous soyons rendus responsables d'un état de péché que nul ne peut recevoir de sa race, sans se l'approprier volontairement ? Pascal répond crûment que la justice divine diffère de la nôtre, qu'elle n'est pas soumise aux règles de notre « misérable justice ». Cette explication ne peut satisfaire M. Appia qui lui reproche avec raison de renverser le fondement de toute certitude morale et religieuse. « D'où vient que nous

soyons capables d'arriver à la vérité, sinon de ce que nous portons en nous-mêmes une partie de la vérité. D'où vient que nous puissions faire la volonté de Dieu sinon de ce que l'expression de sa volonté trouve un écho dans notre conscience. D'où vient que nous puissions connaître Dieu, sinon de ce que nous sommes son image. Toute certitude de cette nature repose sur l'harmonie profonde de notre être moral avec celui de Dieu. Aussi l'homme ne se trompe-t-il pas lorqu'il apprécie l'œuvre divine d'après ses propres lumières, et qu'il demande à y retrouver les lois gravées dans son propre cœur (p. 26). Si la justice divine est de même nature et même essence que la nôtre, le péché héréditaire ne peut être condamné, châtié par Dieu comme le péché personnel, à moins qu'il ne se réduise de quelque manière au péché personnel. Il y a un moyen de maintenir l'idée de la responsabilité personnelle, c'est de *réaliser l'espèce* à la manière de M. Secrétan, c'est-à-dire de la concevoir comme une *unité réelle, comme une unité morale qui veut, agit, détermine elle-même son propre avenir*, c'est-à-dire d'admettre que tous les hommes étaient contenus dans Adam (Bossuet, *Hist. universelle*, Didot, p. 181), de telle sorte que sa décision était bien la leur. L'homme expie pour lui-même ou pour d'autres, comme l'a dit de Maistre. « L'expiation est due par tous parce que l'essence humaine, une et souillée du même opprobre, a besoin d'être relevée toute entière ». Je renvoie à un article très remarquable de M. Faguet sur la *Palingénésie sociale* de Ballanche, *Revue des Deux Mondes*, janvier 1893, particulièrement pp. 55 et 58.

CHAP. X. — Page 273, note (1), *in fine*. Ces deux idées sont bien mises en relief dans une monographie intéressante de M. Bortolucci, en partie consacrée à la théorie du droit de punir chez Platon : *Il delitto e la pena nei dialoghi di Platone*, Pise, 1905.

— Page 280 et suiv. Je voudrais revenir encore en quelques

mots sur l'interprétation hégélienne de l'*Antigone* de Sophocle. On a pu dire que si l'on embrasse dans son entier l'œuvre philosophique de Hégel depuis la *Logique* jusqu'aux leçons sur la religion et l'art, on voit que la pensée qui la domine est celle d'une division profonde introduite dans les forces morales de l'homme, du conflit entre la raison et l'imagination ou le sentiment; l'harmonie aujourd'hui détruite, Hégel croyait la trouver à un moment donné de l'hellénisme. L'unité des forces morales de l'homme, puis la rupture qui a éclaté entre elles et qui subsiste encore, caractérisent à ses yeux les deux grandes situations de l'esprit désignées sous le nom de classique et de romantique, et forment l'idée qui préside à ses théories sur la religion, l'histoire et l'esthétique. Challemel-Lacour, *La poésie païenne en Allemagne au XIXe siècle*. Frédéric Hœlderlin; *Revue des Deux Mondes*. 15 juin 1867. Pour Hégel, le véritable fond de l'action tragique est compris dans le cercle des puissances, en soi légitimes et vraies qui déterminent la volonté humaine. Ce sont les affections de famille, l'amour conjugal, la piété filiale, la tendresse paternelle et maternelle, de même que les passions et les intérêts de la vie civile, le patriotisme des citoyens, l'autorité des chefs de l'Etat. Voilà, dit-il, ce qui fait la bonté morale des vrais caractères tragiques. « Ils sont ce qu'ils peuvent et doivent être d'après leurs propres idées. Ils n'offrent pas un ensemble complet des qualités se développant en divers sens d'une manière épique. Quoiqu'en soi, vivants et individuels, ils représentent uniquement la puissance de ce caractère déterminé qui s'est identifié avec quelque côté particulier du fond substantiel de la vie. La tragédie originairement consiste en ce que, dans le cercle d'une pareille collision, les deux partis opposés, pris en eux-mêmes, ont la justice pour eux. Mais, d'un autre côté, ne pouvant réaliser ce qu'il y a de vrai et de positif dans leur but et leur caractère que comme négation et

violation de l'autre puissance également juste, ils se trouvent, malgré leur moralité ou plutôt à cause d'elle, entraînés à commettre des fautes. Tout en formant le fonds substantiel et vrai de l'existence réelle, le conflit ne se justifie et se légitime qu'en se détruisant comme contradiction. Autant est légitime le but et le caractère tragique, autant est nécessaire le dénouement de ce conflit. Par là, en effet, s'exerce la justice éternelle sur les motifs individuels et les passions des hommes. *La substance morale et son unité se rétablissent par la destruction des individualités qui troublent son repos.* Car, quoique les caractères se proposent un but légitime en soi, ils ne peuvent, cependant, le réaliser qu'en violant d'autres droits qui s'excluent et se contredisent. Ainsi le principe vraiment substantiel qui doit se réaliser, ce n'est pas le combat des intérêts particuliers, bien que celui-ci trouve sa raison d'être dans l'idée même du monde réel et de l'activité humaine; c'est l'harmonie dans laquelle les personnages, avec leurs buts déterminés, agissent d'accord, sans violation ni opposition. Ce qui, dans le dénouement tragique, est détruit, c'est seulement la particularité *exclusive*, qui n'a pu s'accommoder à cette harmonie. Mais alors (et c'est ce qui fait le tragique de ses actes), ne pouvant renoncer à elle-même et à ses projets, elle se voit condamnée à une ruine totale, ou au moins elle est forcée de se résigner, comme elle peut, à l'accomplissement de sa destinée (*Esthétique*, t. 5, p. 152-153, tr. Bénard).

Chap. XI. — *Bibliographie*. Je rappelle les trois études de Brochard dont je me suis plus ou moins servi dans ce chapitre. — I) *Les mythes dans la philosophie de Platon*, *Année philosophique*, 1900. — II) *Les « Lois » de Platon et la théorie des idées*, même revue, 1902. — III) *Sur le*

Banquet de Platon, *ibid.*; 1906. — *Adde :* Clodius Piat, *Platon* (collection, *Les grands philosophes)*, Alcan, 1906.

CHAP. XI.— Page 290, lignes 12-14. Rapprochez *Protagoras*, p. 361 sqq. : « La science ne peut être vaincue par les plaisirs ou par tout autre mobile ». Cf. une autre étude de Brochard, *L'œuvre de Socrate*, donnée également à l'*Année philosophique*, 1901, particulièrement p. 7 sqq.

— Page 293, note (1) *in fine*. *Adde :* Levêque, *Revue des Deux Mondes*, mai 1866 : Platon est l'expression suprême du génie grec. En lui s'élèvent au plus haut degré de puissance et de fécondité et s'accordent dans une harmonie admirable toutes les forces intellectuelles de son pays. De même dans son œuvre se coordonnent et s'organisent, avec un parfait équilibre, les divers éléments poétiques, moraux, philosophiques et surtout religieux dont l'âme de sa patrie était formée. Cet art supérieur du politique qui consiste, non à détruire les partis extrêmes, mais à les absorber et fondre autant que possible en un parti moyen capable d'entraîner les immobiles et de contenir les impatients, cet art, Platon l'applique en maître au gouvernement et à la conciliation des pensées. On s'en convaincra si, laissant de côté les utopies irréalisables de sa *République*, on considère par quelle longue série de points intermédiaires il s'efforce. comme Socrate, mais avec une science plus étendue et une psychologie plus profonde, de relier les premières et obscures révélations de la conscience aux intuitions dernières de la métaphysique. Si sa polémique redoutable expulse sans ménagement les scories et les ordures du polythéisme, sa raison sait recueillir dans ce fumier les moindres parcelles de métal précieux. Autour de la vérité philosophique, centre et sommet de la connaissance, il échelonne à des rangs divers l'inspiration, la vraisemblance, la tradition, les mythes, c'est-à-dire les instincts. les pressentiments, les aperceptions, les tâtonnements de la foi naturelle, pourvu qu'il n'y rencontre ni l'immoralité.

ni l'injustice. C'est ainsi qu'au-dessous de son monothéisme flotte dans les régions inférieures du vraisemblable un polythéisme qui n'est qu'une théorie des causes secondes dont l'unité et la toute puissance du dieu de la dialectique n'ont pas à souffrir.

CHAP. XI. — Page 297, note (2) *in fine*, *Adde :* G. Sorof, Νόμος *und* Φύσις, in *Xenophons Anabasis* dans *Hermès*, t. 34, 1899, p. 568-589.

— Page 298, note sous la ligne 28 : v. *République*, VI, 493, A-B « Tous ces simples particuliers, ces docteurs mercenaires que le peuple appelle sophistes, et dont il croit que les leçons sont opposées à celles qu'il enseigne lui-même, ne font autre chose que répéter à la jeunesse les maximes qu'il professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent enseigner la sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il pousse à chaque occasion, et quel son de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir appris tout cela avec le temps et l'expérience, en formerait une science qu'il se mettrait à enseigner, sans avoir d'ailleurs aucune règle sûre pour discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste », traduction de Grou.

J'aurais dû donner plus complètement la traduction du passage du *Gorgias*. « Je prétends qu'elle (la sophistique) n'est point un art, mais un empirisme, parce qu'elle ne sait point la raison des procédés qu'elle emploie, qu'elle n'en connaît nullement la nature, qu'il lui serait impossible de dire la cause de chaque chose, et parce que je ne donne pas le nom d'art à ce qui n'est nullement fondé en raison », § 19.

— Page 303, note (2) 1re ligne, *adde :* 433 b Δοκεῖ μοι, τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ

φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν, ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρεχέιν, ἕωσπερ ἐνῇ. καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τα τρία εὕροιμεν et 435 *b*.

CHAP. XI. — Page 309, lignes 17 et 310. Ma citation doit être complétée comme suit, je traduis littéralement d'après l'abbé de Grou : Car premièrement il est difficile de connaître que la vraie et la saine politique doit envisager le bien public, et non le bien particulier, parce que l'intérêt commun lie ensemble les parties de l'état et que l'intérêt personnel les divise : par conséquent, que le public et les particuliers trouvent plutôt leur avantage dans la bonne administration du bien commun que dans celle du bien particulier. Et en second lieu, après même qu'on a parfaitement compris que telle est la nature des choses, si on se trouvait maître absolu dans l'état sans avoir aucun compte à rendre à personne, il serait impossible de demeurer fidèle à cette maxime, et de régler tellement sa conduite, que le bien public allât toujours avant tout le reste, et que le bien particulier lui fut subordonné. Mais la nature mortelle portera toujours l'homme à désirer d'avoir plus que les autres, et à ne penser qu'à son intérêt personnel, parce qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans raison ni règle ; elle les mettra l'un et l'autre dans son esprit bien au-dessus du plus juste et du meilleur, et, s'aveuglant elle-même, elle se précipitera à la fin, avec l'état qu'elle gouverne, dans un abîme de malheurs. Car si quelqu'un, chéri des dieux à sa naissance et doué d'un excellent naturel, pouvait saisir dans toute son étendue le principe en question, il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire, etc.

— Page 324, note (1) *in fine*. Me permettra-t-on cet autre parallèle que j'emprunte au livre récent de M. Fraccaroli, *Platone : Il Timeo*, Torino, 1906, qui se termine par un appendice intitulé : *Dante et le Timée*. « Le *Timée* et la

Divine Comédie sont tout à la fois les deux plus vastes conceptions et les deux plus grandes synthèses des problèmes fondamentaux de la nature et de l'humanité : là, la conscience hellénique, ici la conscience chrétienne atteignent à l'apogée de leur plus parfaite évolution. Plus ardent et plus assuré dans ses affirmations, Dante s'élance de l'homme à Dieu, et fait ainsi œuvre plus intéressante : plus rigoureux logicien et plus indépendant dans ses spéculations, Platon descend de Dieu à l'homme et fait ainsi œuvre plus didactique. L'un s'élève du phénomène à l'idée, l'autre de l'idée déduit le phénomène », p. 423.

CHAP. XII. — Page 335. Je suis heureux de retrouver ces idées dans un article court mais très substantiel de M. Rodier, *Conjectures sur le sens de la morale d'Antisthène*, *Année philosophique* (17e année, 1906). On a comparé Antisthène à Rousseau, dit notamment cet auteur, p. 36, et soutenu que les cyniques avaient prêché le retour à l'état de nature (Gomperz, II, pp. 146 sqq.) Mais cet état de nature est pour eux celui où la liberté ne subit aucune contrainte, et chacun peut le réaliser dans n'importe quel état social. Fais ce que veux, à condition que tu sois assuré que c'est toi-même qui le veux, telle serait la formule de la moralité comme ils la concevaient. Ils auraient pu dire aussi que la bonne volonté est la seule chose qui soit bonne sans conditions, et que la loi morale est celle que la volonté se donne à elle-même. Mais, impuissants à sortir de ce formalisme et à en déterminer le contenu, ils ont affirmé que la matière de la loi est indifférente et que la volonté est toujours bonne quand elle est libre et robuste. L'interprétation ici donnée de l'état de nature chez les cyniques me paraît fort exacte. Les stoïciens ne feront que développer toutes ces implications. Combien d'autres se rencontrent encore

sur ces points avec les disciples d'Antisthène sans s'en douter.

Chap. XIII. — Page 358, ligne 20. Mommsen qui aurait défini. lui aussi, certainement l'histoire : la science des sociétés humaines, la science des faits sociaux, écrit dans le même sens : « Il est vrai que l'histoire des siècles passés devrait être l'institutrice du présent, mais non dans le sens vulgaire du mot, comme s'il suffisait d'en tourner les pages pour trouver les circonstances actuelles dans les annales du passé, et pour recueillir de ces symptômes un diagnostic politique et les spécifiques à appliquer suivant les cas ; l'histoire n'est instructive qu'en tant que l'observation des formes antérieures de civilisation révèle les constitutions organiques de civilisation en général, forces fondamentales identiques en tous lieux. mais dont les combinaisons varient à l'infini, et elle encourage les hommes, non à une imitation irréfléchie. mais à une reproduction indépendante » (*Histoire romaine,* t. VII, p. 180-181, trad. de Geurle, *L'œuvre de César*, livre V, chap. XI). M. Korkounov développe très heureusement cette dernière idée. « La régularité nécessaire des phénomènes a pour conséquence que des conditions identiques donnent toujours naissance à des conséquences identiques. Les conditions de l'existence et du développement des diverses sociétés humaines à des époques différentes, si variées qu'elles soient dans leurs éléments particuliers, sont, malgré tout, identiques dans leurs éléments généraux. Toujours et partout, elles sont les conditions de la vie humaine sur la terre. Les acteurs et la scène, dans le développement historique de l'humanité, sont toujours les mêmes ; entre les hommes. il y a beaucoup plus de ressemblances que de différences. La surface de la terre, bien que ses diverses parties soient très variées, reste toujours un tout. C'est pourquoi

la vie humaine, dans quelque endroit qu'on se développe, présente partout les mêmes caractères, généraux et principaux, en dépit de la diversité de ses caractères particuliers. Le droit humain, quelle que soit la complexité de son contenu, possède inévitablement en lui-même des caractères généraux. Mais cela ne prouve pas qu'il existe, en dehors du processus historique, un principe général immuable, qui détermine la marche du développement du droit. La généralité n'est que le résultat de l'action des conditions générales, et rien de plus ». *Cours de théorie générale du droit*, p. 135-136. Le passage de Fustel de Coulanges, cité au texte et en note, est tiré de l'*Histoire des institutions de l'ancienne France,* L'alleu et le domaine rural, préface. Je prie le lecteur d'en rectifier ainsi la dernière phrase : « Il se peut sans doute qu'une certaine philosophie se dégage de cette histoire scientifique ; mais il faut qu'elle s'en dégage naturellement, d'elle-même, presque en dehors de la volonté de l'historien. » C'est dans le même morceau que se trouve la phrase souvent citée : On a inventé depuis quelques années le mot *sociologie*. Le mot histoire disait la même chose du moins pour ceux qui l'entendaient bien. — Dans une communication faite devant ses collègues à Halle et publiée sous le titre : *Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Geschichtsphilosophische Untersuchungen,* 1902. Edouard Meyer se refuse énergiquement à faire de l'histoire une science systématique établissant par la considération de ce que les événements ont de social des types et des lois véritables. *Die Geschichte ist keine systematische Wissenschaft.* Il déclare n'avoir jamais rencontré de lois historiques, aussi bien dans ses recherches propres que dans celles des autres, et oppose avec Windelband et Rickert l'histoire comme connaissance des événements, du concret, du *jamais plus* (*das Einmalige*) aux sciences qui étudient les lois telles que la psychologie. S'il est vrai, dit Ed. Meyer, que nous

ne puissions nous passer du concept de liberté ni de celui du hasard, l'historien doit user largement de ces deux concepts, puisqu'il veut rendre l'impression de la réalité passée.

Parler dès lors de la force spirituelle, *seelische Kraft* qui, en dehors des motifs d'agir est décisive, c'est philosopher, c'est faire intervenir en histoire des notions fondées sur des considérations étrangères à l'histoire et-que celle-ci n'a pas vérifiées (Berr, *Revue de synthèse historique*, 1903 /6, p. 373). L'auteur prétend en d'autres termes renouveler la manière de Thucydide : « On a eu beau essayer de donner un autre contenu à l'histoire et de lui imposer d'autres fins ; l'objet matériel de l'intérêt historique a beau dans la suite des temps se déplacer : après comme avant, il n'y a qu'une sorte d'histoire, qu'une façon de traiter les problèmes historiques, c'est celle que l'athénien Thucydide a le premier mise en pratique et dont il a donné le modèle avec une perfection qu'aucun de ses successeurs n'a égalée ». Il me semble, au contraire, qu'avec Thucydide l'objet propre de l'histoire est moins de dégager le moment individuel que le général, l'universel, le nécessaire, l'essentiel et, pour employer la terminologie socratique ou aristotélicienne, τὸ καθόλω, τὸ ἀναγκαῖον, τὴν οὐσίαν. Et d'autre part, sans faire précisément de l'hegélianisme avant Hégel, ne retrouve-t-on pas chez Thucydide les mêmes modes d'explication usités par les historiens de ce siècle pour rendre compte de l'évolution, loi de finalité, loi analogue à celle de la division du travail, l'effort vers une certaine forme de gouvernement, génie des nationalités, des races, etc. On ne saurait contester que ces préoccupations n'aient point été les siennes, je les retrouve pour ma part à toutes les pages de son œuvre. Il est bien difficile de se réclamer de lui pour prétendre que le fond et le but de toute recherche historique c'est l'individuel dans l'histoire universelle.

CHAP. XIV. — Page 372, note (1), *Adde :* Emil Arleth, βίος τέλειος *dans la morale d'Aristote*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1893, critique l'opinion d'après laquelle Aristote aurait cru que toute la vie est nécessaire pour la félicité. L'eudémonie aristotélicienne, selon lui, consiste en une activité psychique conforme à la vertu ; cependant la durée de cette activité n'est pas indifférente. Celui qui y persévère seulement pendant un temps très court n'est pas heureux, pas plus qu'une hirondelle ne fait le printemps. Il est nécessaire que le temps ait une longueur telle que, par l'activité déployée en cette période, la vie acquière une direction déterminée, c'est-à-dire telle qu'une forme de vivre atteigne son complet développement. En ce sens, Aristote réclame pour l'eudémonie la mesure complète quant au temps d'une forme de vie, ou une période complète de temps *(Revue philosophique*, 1893/2, p. 216). Voir encore du même auteur : *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Prag, 1903. L'homme de bien est l'homme chez qui les parties de l'âme ont, les unes par rapport aux autres, leurs relations mutuelles et qui répond ainsi d'une manière achevée au concept de son espèce et qui, suivant le mot de Montaigne, « fait bien l'homme ». On peut y joindre la formule de Leibnitz : « *Bonum mentis naturale, quoties est voluntarium, simul est morale.* »

— Page 393-394, note (2) *in fine*. *Adde :* R. Lœning, *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre,* I, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Iéna, 1903. On en trouvera un compte rendu dans le supplément du n° de novembre 1903 de la *Revue de métaphysique et de morale.*

— Page 395, lignes 6 et suiv. Cf. Sénèque, *De Ira*, II, 27 : « Peu d'hommes sont irréprochables au regard de la loi écrite. Et d'ailleurs, combien est étroite et chétive la vertu selon la loi ! Combien la sphère du devoir est plus

large que celle du droit ! Que de choses la piété, l'humanité, la justice et l'honneur nous prescrivent, qui ne sont pas sur les tables de la loi ! »

CHAP. XIV.— Page 397, note (1). Le titre complet du livre de M. A. Détrez, est : *Mariage et contrat, Etude historique sur la nature sociale du droit.* Paris, Giard et Brière, 1907.

— Page 398, note (4). Rappr. V. Hammer, *La socialisation du droit (Revue internationale de sociologie,* 13e vol. 1905). La loi écrite n'est qu'un phénomène secondaire formant l'expression cristallisée du droit. Pour que la loi puisse répondre à ses fins, qui consistent à régir les actions humaines, il faut qu'elle soit l'expression de la notion du droit de la société vivante ; si ce rapport vital se trouve supprimé, la loi est réduite à n'être que lettre morte, et il faut alors l'abroger. Il y a ainsi un rapport vivant et réciproque entre la loi et la conception du droit qui résulte des tendances sociales fondamentales de chaque époque.

CHAP. XV.— Page 403, 1re note. Le lecteur aura réparé, je l'espère, l'erreur commise *in fine*, il faut lire : le passage d'Héraclite cité dans Clém. d'Alexandrie, etc. C'est le fragment bien connu : « Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὐνόματι — εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην οἵην τε ἐγκυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων ». Mullach, 12 et 55 (sur la réunion de ces deux fragments en un seul : Gomperz. *Sitzungsberichte d. akad. der Wiss.*, Vienne, 1886, p. 100 sqq.) Bien qu'il soit déjà bien tard pour le rappeler, voici le commentaire dont le grand historien de la philosophie ancienne fait suivre ce passage dans son chapitre sur Héraclite : Non-seulement la source sans cesse jaillissante de la naissance et de la destruction est le principe primordial du poète-penseur, non-seulement ce principe est divin pour lui comme il l'était pour ses prédécesseurs, mais il y voit en même temps le représentant de l'intel-

ligence universelle, la norme devenue conscience de toute existence qui « ne veut pas être appelée Zeus », parce qu'elle n'est pas une essence individuelle et personnelle et qui, cependant, « veut être appelée ainsi », parce que c'est le principe souverain du monde et en même temps le principe suprême de la vie.

CHAP. XV. — Pages 407, 408, 409. Je retrouve ces deux lois universelles dans Lamennais. — La loi qu'on peut appeler de l'individu, parce qu'elle a pour but la conservation de chaque être et de chaque chose dans son unité individuelle ; la loi du tout, dont l'objet est la conservation de toutes les classes d'êtres harmoniquement liés entre eux dans l'unité de l'univers. Et ces deux lois sont les conditions générales et absolues de l'existence. Chaque être trouve en soi la première de ces lois, et il n'a qu'à suivre ses instincts naturels pour y obéir ; car chaque être tend invinciblement à sa propre conservation. Mais, s'il n'obéissait qu'à cette seule loi, elle le constituerait en guerre éternelle avec tous les autres êtres, parce que, n'ayant d'autre fin que lui-même, elle le porterait en toute rencontre, par une nécessité fatale, à se préférer à eux ou à les sacrifier à lui. Son empire exclusif aurait pour conséquence la perturbation du tout et sa destruction, s'il était possible que le désordre atteignît son dernier terme, et dès lors aussi la destruction de l'individu même. — La loi du tout, conservatrice de l'universalité des êtres, est donc encore conservatrice de chaque être particulier ; et comme elle consiste dans le concours de chaque être à la conservation et au développement de tous les autres êtres, dans le don qu'il leur fait de soi, suivant une mesure que déterminent les conditions mêmes de la conservation du tout, il s'ensuit que le dévouement, le sacrifice, non des autres à soi, mais de soi aux autres, est la première loi de la vie individuelle et universelle.— En se bornant à considérer les êtres intelligents, et spécialement l'homme, de la loi relative à

l'individu, dérive le droit ; de la loi relative au tout dérive le devoir. Tout ce qui peut être conçu sous la notion du droit se rapporte en effet originairement à l'individu, lui appartient exclusivement, et les droits collectifs ne sont qu'une extension de ce droit primitif appliqué à une individualité abstraite et, en un sens fictive. Ainsi les droits du peuple, droits collectifs, ne sont et ne peuvent être que les droits naturels et primitifs de chacun des individus dont se compose le peuple.

Et ce qui est vrai de l'universalité des êtres est également vrai de l'homme, également vrai du peuple. Sa vie et le développement indéfini de sa vie ont pour condition l'union intime et l'action commune du droit et du devoir, l'un conservateur de l'individu et de sa liberté, qui est son être même, le principe essentiel de tout progrès, de tout mouvement ; l'autre, conservateur de l'unité sociale, hors de laquelle nul ordre, nulle vie.

CHAP. XV.— Page 408, note (2), p. 409-411. Cf. Epictète, *Entretiens*. II, 5. « Si tu te considères comme un tout isolé, il est dans ta nature de vivre jusqu'à la vieillesse, d'être riche et bien portant. Mais, si tu te considères comme un homme et comme une partie d'un tout, il t'est séant (καθήκει) dans l'intérêt de ce tout, d'être tantôt malade, tantôt sur mer, tantôt en péril, tantôt dans l'indigence, et finalement de mourir prématurément. Pourquoi t'en irriter ? Ne sais-tu pas qu'autrement tu cesserais d'être un homme ? Qu'est-ce qu'un homme en effet ? un membre d'une cité : d'abord de cette cité qui se compose des dieux et des hommes, puis de celle qui porte ce nom tout près de nous, et qui est une petite image de la cité universelle. »

— Page 411, lire en note sous la ligne 4 : Cf. Cicéron. *République*, I, 25 : Populus autem non omnis hominum cœtus quoque modo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus. Le peuple n'est pas un assemblage quelconque d'un grand nombre d'hommes, mais une association fondée sur un

droit reconnu par tous, et sur la communauté des intérêts.

CHAP. XV. — Page 425, ligne 16. Bien qu'il soit encore un peu tard pour y revenir, je renvoie ici au livre de Bonitz, *Platonische Studien*, p. 227 et suiv. (chap. sur le dialogue de l'*Euthyphron*). J'aurais pu faire plus d'un emprunt à ce vaste ensemble de recherches consciencieuses et pénétrantes.

— Page 426, ligne 9. Rapprochez ces vers d'un de nos poètes philosophes qui, en pratiquant toute sa vie la grande morale stoïque n'a pas eu de peine à nous laisser un tableau enthousiaste de la philosophie grecque :

Oui, nature, ici-bas mon appui, mon asile,
C'est ta fixe raison qui met tout en son lieu ;
J'y crois, et nul croyant plus ferme et plus docile
Ne s'étendit jamais sous le char de son dieu...!

Ignorant tes motifs, nous jugeons par les nôtres :
Qui nous épargne est juste, et nous nuit criminel.
Pour toi qui fais servir chaque être à tous les autres,
Rien n'est bon, ni mauvais, tout est rationnel...

Ne mesurant jamais sur ma fortune infime
Ni le bien, ni le mal, dans mon étroit sentier
J'irai calme, et je voue, atôme dans l'abîme,
Mon humble part de force à ton chef-d'œuvre entier.

— Page 430. Chaignet donne un développement facile, mais nécessaire à l'intelligence de cette doctrine d'une clarté vraiment étonnante et d'une précision telle que je veux le rapporter ici. — Toute notre liberté consiste à *comprendre* que nous ne sommes, que nous ne pouvons pas être, que nous ne devons pas être libres ; toute notre liberté consiste à mettre notre activité au service d'une fin supérieure et universelle, de remettre la direction de notre volonté et notre volonté même entre les mains d'une volonté parfaite qui gouverne le monde et le gouverne avec une raison parfaite. La liberté humaine consiste non pas dans le fait que notre raison serait affranchie d'une détermination par des motifs, mais dans

un état de l'âme, ἕξις, διάθεσις qui d'ailleurs s'impose à nous comme une loi, et qui veut de cœur se soumettre à la volonté universelle qu'elle conçoit librement, état de l'âme qui résulte de déterminations habituelles par des motifs louables. L'homme est libre parce qu'il peut librement consentir au nexus causal qui entraîne le monde. et l'entraînerait encore, même s'il voulait résister. *Psychol. des Grecs*, II, p. 155-156.

CHAP. XV.— Page 434, lignes 17 et suivantes. Le sage n'accorde rien à la faveur, ne pardonne jamais une faute ; la compassion est une marque de sottise et de faiblesse ; il est indigne d'un homme de se laisser fléchir ni apaiser par la prière ; seuls, les sages, si difformes qu'ils soient, sont beaux ; si indigents qu'ils soient, sont riches ; si esclaves qu'ils soient, sont rois. Nous autres, qui ne sommes point des sages, les stoïciens nous traitent d'esclaves fugitifs, d'exilés, d'ennemis publics, de fous enfin. Pour eux, toutes les fautes sont égales ; tout délit est un crime capital ; on n'est pas moins coupable pour étrangler sans nécessité un coq, que pour étrangler son père. Le sage ne s'en remet jamais au sentiment, ne se repent de rien, ne se trompe en rien, ne change jamais d'avis. » Cicéron. *Pro Murena*, XXIX.

— Page 436, lignes 2 et sqq. La sagesse, que j'ai appelée la première des vertus, est la science des choses divines et humaines : elle comprend l'étude des rapports qui unissent l'homme à Dieu, et les hommes entre eux. Si cette étude est la plus importante, comme c'est certain. les devoirs qui en résultent sont aussi les plus importants. La connaissance et la contemplation de la nature sont comme mutilées et incomplètes, si elles ne sont suivies d'aucune action. Cf. *supra* chap. XVI, p. 450, *in fine*, 451. note (1), 453, note (3). Or, l'action consiste surtout à défendre les intérêts des hommes. Elle a donc pour objet la société humaine. Aussi faut-il la placer au-dessus de la science... Au-dessus des études et des devoirs de la

science, il faut placer les devoirs de justice : car ceux-ci touchent à l'intérêt de l'humanité, et il n'y a rien de plus important pour l'homme... C'est pourquoi cette vertu active qui a pour objet le bien des hommes, c'est-à-dire de la société humaine, ne sert pas d'orientation à la science, la science reste isolée et stérile. De même, pour la grandeur de l'âme : si elle ne se rapporte pas au souci de la communauté humaine, elle n'est plus que brutale et sauvage. De là résulte que l'ardeur pour l'étude doit servir au bien commun des hommes. Il n'est pas vrai, comme on le prétend parfois, que les besoins de la vie, l'impossibilité pour l'homme isolé de satisfaire et de suffire aux exigences de la nature, soient l'origine de la communauté et de la société humaines. Supposez que toutes les choses nécessaires au soutien de la vie nous soient fournies, comme on dit, par le coup de baguette d'un dieu. Alors, apparemment, les hommes de génie pourraient négliger les affaires de ce monde, pour se consacrer tout entiers à l'étude de la science ? Au contraire, vous les verriez fuir la solitude et chercher un compagnon d'étude ; ils voudraient tantôt enseigner, tantôt apprendre, tantôt écouter, tantôt parler. Donc, tous les devoirs qui se rapportent au maintien des relations et de la société entre les hommes, doivent être mis au-dessus du devoir qui a seulement pour objet l'étude de la science. Cicéron. *de Officiis*, I, 43-44.

CHAP. XV. — Page 437, 3e ligne, lire : Leibnitz dirait que tous les désordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total et même en chaque monade. Voir *supra*, p. 57.

— Page 441. On peut entendre encore en d'autres termes par droit naturel l'ensemble des garanties que les lois positives doivent assurer à notre personnalité et à tous les éléments qui la constituent pour nous permettre d'être vraiment hommes. Le droit, c'est le caractère sacré, inviolable, qui nous confère notre qualité de sujets du devoir. Quel autre titre que ses propres devoirs une

personne peut-elle avoir pour empiéter sur la liberté d'une autre personne ? Si on nous dit quelque chose, c'est à nos devoirs qu'on le doit... La loi morale implique des garanties générales qu'elle doit assurer à chacun de ses sujets et que, par conséquent, ils doivent s'assurer entre eux... C'est dans ces garanties que consistent proprement les droits de l'homme ; ils embrassent tout ce que chacun a besoin de faire pour accomplir librement la loi morale.

Chap. XVI. — Page 468, note (2). La métaphysique politique de Spinoza repose sur la distinction entre *l'état de nature* et *l'état de raison ;* dans le premier domine la loi du plus fort ; le second est régi par les contrats. Il en ressort « que la société est *un système de force. Elle n'a de puissance et de réalité que ce que les individus lui en confèrent à tout moment ; si elle ôtait aux individus, ce qu'ils ont de droit et de puissance, elle s'évanouirait* ». Une société où la paix n'a d'autre base que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau. et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une société, c'est une solitude (édit. Saisset, *Traité théologico-politique*, p. 381). Mais d'autre part, les individus ne sont rien sans la société. Loin que le droit qu'ils ont reçu de la nature se trouve diminué par leur union au sein d'une société, ce droit se trouve d'autant plus accru que les liens sociaux sont plus étroits et que les individus qu'ils embrassent sont plus nombreux ; *si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent leur puissance et par conséquent leur droit,* et plus il y aura d'individus ayant ainsi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit ». En effet, comme un seul homme est incapable de se garder contre tous, il s'en suit que le droit naturel de l'homme, en tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu et ne

dérive que de lui seul, est nul ; c'est un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité. Ajoutez à cela que les hommes, sans un secours mutuel, pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. D'où nous concluons que le droit naturel, qui est le propre du génie humain, ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des droits communs (p. 36) et forment tous ensemble un seul corps et une seule âme. Bref l'indépendance individuelle et l'unité organique de l'état sont en raison directe l'une de l'autre. B. Malon, *Revue socialiste*, t. IV, 1886, p. 588.

CHAP. XVI. — Page 470. M. Landry, dans ses *Principes de morale rationnelle*, explique fort bien comment s'opère le passage de l'utilité individuelle à l'utilité générale. On suivra sans peine sa démonstration. Le principe moral est le principe du plaisir. Non que le plaisir soit un fait, le principe unique qui déterminerait nos actions. Tout au contraire, à côté de lui, il y a le désir, la tendance, les impulsions inconscientes, toute une série de forces diverses qui agissent sur nous avec lesquelles il n'a point de rapport, dont il ne règle pas à lui seul du moins l'efficacité. Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est impossible à un être doué de conscience et de réflexion de ne pas rechercher le plaisir et éviter la souffrance. La recherche du plaisir n'est pas un fait, mais un devoir, un commandement de la raison. Si, dès lors, on admet déjà que dans les calculs de l'égoïsme, dans la poursuite de notre intérêt, il intervient un commandement de la raison, c'est encore la raison qui nous prescrit de nous proposer pour fin de nos actions l'intérêt général. Il nous faut recourir à la raison et, recourant à la raison, subir dans leur intégralité les exigences de celle-ci. La raison nous invite à ne pas établir de différences, toutes choses égales d'ailleurs, entre le plaisir présent et le plaisir futur, entre le plaisir prochain et le plaisir éloigné. Mais si elle refuse de prendre en considération le moment où l'on goûtera les

plaisirs, où l'on souffrira les peines, la raison de la même manière et tout aussi fortement refuse de prendre en considération l'individu qui connaîtra ces plaisirs et ces peines. Les individus comme les moments du temps. sont tous pareils devant elle.

CHAP. XVII. — Page 593. Comp. Gœthe, *Mémoires*, IVe partie. Notre vie physique et sociale, nos mœurs, nos habitudes, la politique, la philosophie, la religion et même les événements accidentels, tout nous appelle au renoncement. Il est beaucoup de choses qui nous appartiennent de la manière la plus intime, et que nous ne devons pas produire au dehors; celles du dehors dont nous avons besoin pour le complément de notre existence nous sont refusées; un grand nombre, au contraire, nous sont imposées, quoique étrangères et importunes. On nous dépouille de ce que nous avons acquis péniblement, de ce qu'on nous a dispensé avec bienveillance, et, avant que nous soyons bien éclairés là-dessus, nous nous trouvons contraints de renoncer, d'abord en détail, puis complètement, à notre personnalité. Ajoutez qu'il est passé en coutume qu'on n'estime pas celui qui en témoigne sa mauvaise humeur. Au contraire, plus le calice est amer, plus on doit montrer un visage serein. afin que le spectateur tranquille ne soit pas blessé par quelque grimace. Pour accomplir cette tâche difficile du renoncement, c'est une détestable ressource que la légèreté. C'est grâce à elle que l'homme est capable à chaque moment de renoncer à une chose, pourvu qu'un moment après il en puisse saisir une nouvelle, et c'est ainsi qu'à notre insu nous réparons sans cesse toute notre vie à mesure qu'elle s'écroule, mettant une passion à la place d'une autre, essayant tout successivement, occupations, inclinations, fantaisies, marottes, pour nous écrier

à la fin que tout est vanité et tenter de nous consoler avec cette maxime fausse et même blasphématoire.

Il n'y a que peu d'hommes qui sachent se préparer virilement à supporter cette impression de la vie, ce sont tous ceux qui, pour se dérober à toutes les résignations partielles, se résignent absolument une bonne fois. Ces hommes, à l'exemple de Spinoza, se pénètrent de la pensée de ce qui est éternel, nécessaire, légitime. Ils cherchent à se former des idées qui soient indestructibles, qui, loin d'être abolies par la considération des choses passagères, en soient au contraire confirmées.

Sans commentaires.

Je n'ai pas à refaire ma thèse.

Cette page si pleine résume mieux que je n'aurais su l'entreprendre le système des théoriciens que j'avais à exposer ; elle en montre les côtés vraiment forts, en dégage les conséquences dernières : je dirais volontiers que son auteur arrive par là à découvrir des vues ultimes, tout ensemble assez profondes et assez larges pour embrasser les contraires primitifs et les fondre dans une unité plus haute.

II

ERRATA (Principales corrections)

Page 17, note (1), 6e ligne, lire : leur eut été donnée, ce dernier mot avait été oublié.

Page 32, note (1), ligne 15, lire : I, 341-2, au lieu de : I, 34-12.

Page 79, 1re note, lire après : la purification des âmes : avec ses λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων, destinées à apaiser le courroux des dieux.

Page 112, ligne 14, lire : nomothète, au lieu de monothète ; même correction, page 115, ligne 15 ; même page, note (3), 4e ligne, lire : qu'ils sont différents chez les différents peuples, au lieu de : qu'ils sont différents dans différents peuples.

Page 114, ligne 20, lire : reconnaîtrions, au lieu de : reconnaissons.

Page 200, note (3), ligne 2, lire : vacillante, au lieu de : vaillante.

Page 247, note (1). 8e ligne, lire : réaliser en eux-mêmes, au lieu de : réaliser eux-mêmes.

Page 252, ligne 10, lire : en tout état, au lieu de : en tous pays.

Page 256, 1re ligne, supprimer l'avant-dernier mot : et.

Page 266, note (1), 3e ligne, lire : entre la liberté, au lieu de : contre la liberté.

Page 293, note (1), 5e ligne, lire : équivalant au succédané, au lieu de : équivalent ou succédané.

Page 304, lignes 10 et 11, lire : les mêmes qualités, les mêmes vices ; les trois premiers mots avaient été oubliés.

Page 325, ligne 16, lire : et que l'on peut relever chez eux, etc., au lieu de : et que l'on peut voir chez eux, etc.

Page 336, note (2), 4e ligne, lire : cyniques, au lieu de : cynismes.

Page 407, ligne 10, lire : c'est là la cause de l'ordre général et de tout ce qui arrive, au lieu de : c'est là la cause et l'ordre général de tout ce qui arrive.

Page 450, ligne 11, lire : considérations, au lieu de : conditions.

Page 457, avant-dernière ligne, lire : νήφων λογισμός, au lieu de : νήφων λόγος.

Page 468, note (2), ligne 9, lire : entre les animaux et les autres êtres, au lieu de : entre les grands et les petits.

Page 501, note (1), ligne 2, lire : Pseudo-Plutarque, au lieu de : Plutarque.

Page 519, ligne 11, lire : qui n'est, au lieu de : qui est.

Page 529, ligne 10, intercaler cette phrase : Il faut dire qu'il est la condition première de l'existence de l'État.

Page 536, ligne 16, lire : Athènes avait connu, au lieu de : Athènes avait comme.

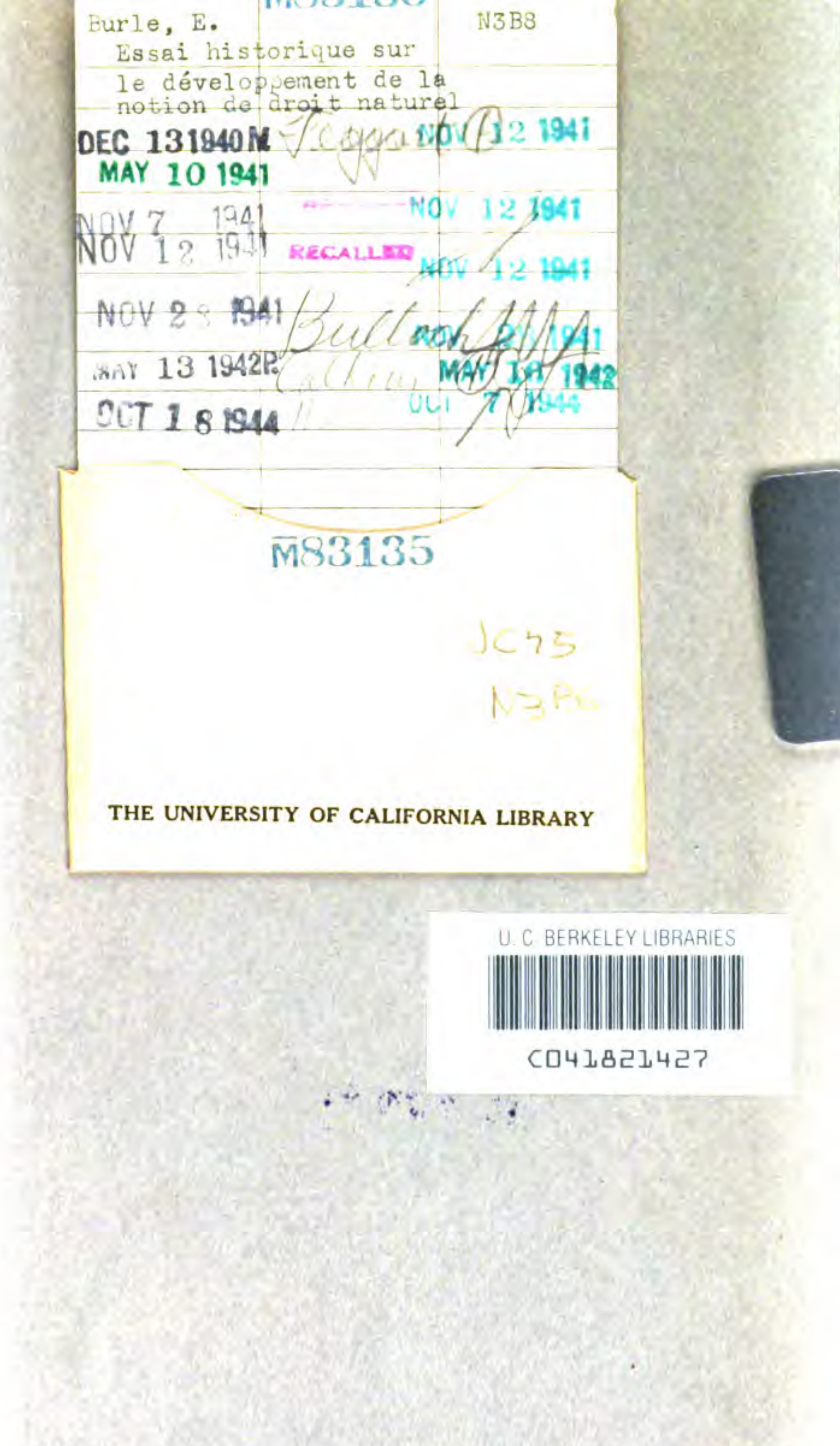
Page 541, note (2), 5e ligne, lire : ne pouvaient donner lieu, à la place de : ne pouvèrent donner lieu.

Page 588, ligne 16, lire : le sentiment qu'on en a va, etc., au lieu de : le sentiment qu'on en a vu, etc.

Page 597, lignes 7 et 8, lire : doivent être considérées comme exerçant, au lieu de : doivent être considérés comme exigeant.

Page 618, ligne 27, lire : Bien qu'il soit déjà très tard, au lieu de : Bien qu'il soit déjà bien tard.

TABLE DES MATIÈRES


Burle, E.
N3B8
Essai historique sur
le développement de la
notion de droit naturel
DEC 13 1940 M
NOV 12 1941
MAY 10 1941
NOV 7 1941
NOV 12 1941
NOV 12 1941
RECALLED
NOV 12 1941
NOV 28 1941
NOV 28 1941
MAY 13 1942
MAY 13 1942
OCT 18 1944
OCT 7 1944
M83135
JC75
N3B8
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
U. C. BERKELEY LIBRARIES
C041821427